نظرات استشراقية في الإسلام وتاريخه 11

المستشرق

أجنتس جولدتسيهر

الأثر الغنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي



دار بيبليون

باريس

أجنتس جولدتسيهر

الأثر الغنوصي في الحديث

نظرات استشراقية في الإسلام 11

نظرات استشراقية في الإسلام وتاريخه 11

المستشرق

أجنتس جولدتسيهر

الأثر الغنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي



دار بيبليون

باريس



دار بيبليون - باريس
Dar BYBLION
30, R.de Passy, Paris 16e
byblion3@yahoo.com

اجنتس جولدتسيهر[1]

يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون ، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجى منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير . فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نيلدكه ، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس ڤلهوزن . وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة ، والروحية عامة ، اجنتس جولدتسيهر .

ليس فى حياة جولدتسيهر الظاهرية شىء يستحق التسجيل . فهى حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة ، ولم تتعدها إلى الحياة العامة ، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل . أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة ، نمت سريعاً وكانت مبكرة فى هذا النمو شديدة التبكير ، واستمرت قوية وثابة ، سائرة نحو غايتها دون توان ولا انقطاع ، ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً ، وبالقدر الذى يفيدنا فى تفهم حياته الثانية .

كان ميلاده فى الثانى والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتولڤيسنبرج فى بلاد المجر . وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير . فهى ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الإملاق المنتشرة فى أوربا الوسطى ، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلا ممعناً فى الجهل ، فطرياً ساذجاً أو

---

(١) رجعنا فى هذا البحث إلى المقال الذى كتبه بكر عن جولدتسيهر حين وفاته ، وقد ظهر أولا فى مجلة « الإسلام » المجلد رقم ١٢ (سنة ١٩٢٢) ص ٢١٤ – ص ٢٢٢ ، وظهر من بعد فى كتاب بكر « دراسات إسلامية » برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ – ٥١٣ . وإلى المقال الذى قدم به ماسينيون « لفهرست كتب اجنتس جولدتسيهر » الذى عمله برنرد هلر ، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ه – ص يزى .

شبه فطرى ساذج ؛ ويفضى بالبعض الآخر ، وغالبية هؤلاء من المستوطنين لا المواطنين ، إلى أن يكون تربة خصبة لإنبات الآراء الهدامة فى الحياة الاقتصادية .

ولهذين العاملين : عامل انتمائه إلى بلاد المجر التى كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية النمساوية ، وعامل انتمائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حظها من المكانة فى الحياة الاجتماعية ، أثر كبير فى تحديد خصائص جولدتسيهر . فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيهر يشارك فى الحياة السياسية العامة كما هو شأن بكر ، أو أن يقوم بدور فى السياسة الخارجية لوطنه كما هى الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثانى هو الذى طبعه بطابع العالمية ، وأشاع فيه الروح الدولية التى تعلو أو تتخلص من الروح القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعى العامل فى تشكيل نظرته إلى الحياة العامة . فإن من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو خليط من المحافظة ، والوطنية المحدودة طبعاً ؛ ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها من التحفظ الشىء الكثير ، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة ، حتى لو كانت هذه الحركات فى صالح الطائفة التى ينتسب إليها . ومن هنا نجده غير راض عن الثورة التى قام بها بيلا كون ، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم فى الحياة العامة فى المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها فى بودابست ، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليپتسك ، وفيها كان أستاذه فى الدراسات الشرقية فليشر ، أحد المستشرقين النابهين فى ذلك الحين ، وكان ممتازاً فى الناحية الفيلولوچية على وجه التخصيص . وعلى يديه ظفر جولدتسيهر بالدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ ، وكانت رسالته عن شارح يهودى فى العصور الوسطى شرح التوراة ، هو تنخوم أورشلمى .

ومن ثم عاد إلى بودابست ؛ فعين مدرساً مساعداً فى جامعتها سنة ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر فى التدريس طويلا ، وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية فى بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنةفىفينا وفى ليدن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى أبريل من العام التالى) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفى أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس فى الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتياز كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين فى جامعة بودابست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يحرز فى وطنه شهرة كبيرة ، جعلته ينتخب عضواً مراسلا للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١ ، ثم عضواً عاملا فى سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها فى سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية فى سنة ١٨٩٤ ، ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينة بودابست إلا لكى يشترك فى مؤتمرات المستشرقين ، أو لكى يلقى محاضرات فى الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه فى مدينة بودابست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل فى عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحى الحياة الدينية الإسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين فى الوثائق التى سجلت فيها تلك الحياة ، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب ، أو ممن هم اليوم ، أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته فى اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١ بالمدينة التى قضى فيها الشطر الأعظم من حياته ، ونعنى بها مدينة بودابست .

تلك هى حياته الخارجية الظاهرية ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهى حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجى ؛ وهى حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحى . ولهذا لم يكن جولدتسيهر

من المعنيين بشئون الشرق المعاصر ، ولا بالمسائل الحية التى تضطرب فيه سواء من هذه المسائل ما هو سياسى وتشريعى ، ودينى ، وحضارى ثقافى . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيّنا عن الغالبية من كبار المستشرقين فى القرن العشرين ، إن فى مادة البحث أو فى منهجه . فهؤلاء فى مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم فى منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر أن يدركوه ويتبينوه .

ولكن إذا كان جولدتسيهر قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكتشف من ورائها الحياة التى تعبر عنها هذه النصوص ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التى استترت خلف قناع من الكلمات . فهو إذا قام بنقد الحديث ، فليس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع وإنما لكى يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يصنعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث فى تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ، وإنما هو يرمى إلى الكشف عن « الاتجاهات » التى ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسى صريح ، وما هو دينى خالص ، وما هو مزيج من الدين والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حَيَّها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لانظرة مكانية ، نظرة حركية لانظرة سكونية ، نظرة تاريخية لانظرة مذهبية . أعنى أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك فى الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحى سواء بسواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ فى الانحلال ويستمر فى الذبول حتى يفنى ويزول ، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التى قيلت مرة واحدة وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا بحث فى مادته بحث فى نسيجه الحى وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه . واعتماده على البصيرة والوجدان ميّزه بميزتين : الأولى أنه كان ينهج فى أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفى عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل فى نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شىء كى يدعها هى بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول ، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هى أن تتكلم .

ولكن جولدتسيهر ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط فى استخدام هذا المنهج ، فكان فى كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيداته ، وهو فى اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة نشيطة إلى حد كبير ، ولو أنا نراها فى بعض الأحيان تسير بخطى متثاقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفى هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو فى منهجهما فى البحث على طرفى نقيض . فبينما منهج جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ؛ نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص ، لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أى أن

منهج نلينو هو المنهج العلمي بالمعنى الدقيق . ويشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين نلدكه . كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً فى استخدام الوجدان والبصيرة ، مما أدى به إلى أقوال وتأكيدات فيها من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبْعِد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فمع استخدامه الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلا كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية فى المنهج العلمي بالمعنى الدقيق ، وخطر الإفراط فى السعة والتأويلات البعيدة الخيالية فى المنهج الوجدانى الاستدلالى .

والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هى أنه كان بارعا فى كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الإحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا فى داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهافا ولطفاً فى الحس بما بين هذا الدين أو ذاك ، أو هذا المذهب الموجود فى هذا الدين وذاك الآخر الموجود فى داخل دين الآخر ، من مشابهات وصلات ؛ وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير فى الآخر . لهذا نرى أن فضله الأكبر هو فى هذه المقارنات التى عقدها ، والصلات التى كشف عنها ، والفروق الدقيقة التى استطاع أن يتميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمي جميعه .

هذا النشاط الذى بدأ مبكراً ممعناً فى التبكير . فهاهو ذا الطفل الصغير الذى لم يكد يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ النابغة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة ، واتجاهه فى صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذى سيتخذه طول حياته العلمية . فكأنه كان منذ الطفولة إذاً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث فى العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة ، فيترجم وهو فى هذه السن قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى المجلات ، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق فى السادسة عشرة » .

ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو فى كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمائة صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ، وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التى تظهر باستمرار ، حتى بلغت مجموعة أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبيعى أنَّا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلقها بالعناية ، وسنقتصر من بين هذه الأخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الإسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة فى المسائل الإسلامية كتابه عن « الظاهرية مذهبهم وتاريخهم » الذى ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، فإن الكتاب فى الواقع مقدمة رائعة فى الفقه . فهو لا يقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذى اندرس ولم يعد له أتباع ولم يعد له من يُعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس خصوصاً أصول الفقه دراسية تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب الفقهية المختلفة ، وعن الإجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهرى وما بينها وبين بعض من فروق . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة . وهو فى بحثه فى هذا المذهب يسير على المنهج الذى أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه ، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول فى العقائد الدينية على يد ابن حزم . ويتابع هذا التطور ، ويحدد الاتجاهات التى اتخذها ، ويرسم المنحنيات التى سار فيها ، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقريزى .

ويزيد فى أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد .

ولا بد أن نعبر خمس سنوات كى نجد كتاباً عظيما كان ولا يزال له أخطر الأثر فى الدراسات الإسلامية ، وبخاصة فيما يتصل بالبحث فى الحديث ، ونعنى به كتابه « دراسات إسلامية » الذى ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩ ، والجزء الثانى فى العام التالى .

فى الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن « الوثنية والإسلام » وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين ممن عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها ، مثل ڤلهوزن . فالكفاح الذى قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التى لم تقتصر على العرب وحدهم ، بل شاعت فى كل الأمم التى دخلت الإسلام ، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً . فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية ، وهى الروح التى تلخص مثلها الأعلى فى فضيلة « المروءة » وتسودها نزعة أرستقراطية ، تنحو نحو تمجيد الدم العربى وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى ، وبين الروح الإسلامية التى جاءت تنادى بالمساواة بين الأجناس ، وتنكر عصبية الدم ، وتنزع نزعة ديمقراطية ، وتقول بأن لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلا انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرستقراطية ، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية . وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية ، بين روح الغزاة غير المتحضرين ، وبين روح المهزومين ذوى الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضاً من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار فى هذا النزاع الحضارى الثقافى إلا فى اللغة والشعر ، والفقه إلى حدما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثانى من هذا الكتاب . فنى النصف الأول منه تجد أعظم بحث كتب فى الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التى تلته والتى لا تزال مستمرة حتى اليوم . فنى هذا القسم من الكتاب قدم قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة فى تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدراً عظيما لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، والتى وجدت فى الإسلام فى مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحاً تستخدمه الفرق الإسلامية فى نضالها المذهبى ، والمذاهب السياسية فى كفاحها السياسى ، والتيارات الروحية فى محاولاتها السيطرة والسيادة فى ميدان الحياة الروحية الإسلامية . فقيمته ليست إذاً فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفى قسم آخر من هذا الجزء الثانى يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء فى الإسلام وطبيعة هذا التقديس ، فيبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أى الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقديسهم ، ويبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء فى الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التى ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التى تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه فى المؤتمر الأول الدولى للأديان الذى انعقد فى باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر فى المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الأديان » بعنوان « الإسلام والدين البارسى » . فى هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان لدين دولة الأكاسرة من تأثير فى الإسلام فى عهده الأول .

ثم عنى جولدتسيهر أيضاً بنشر بعض الكتب المهمة ، فنشر كتاب المعمَّرين ، لأبى حاتم السجستانى سنة ١٨٩٩ ، وقدم له ببحث فى هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون الترلى Lucian, Phlegon aus Tralles . وكتب جولدتسيهر مقدمة كتاب « التوحيد » لمحمد بن تومرت مهدى الموحدين وقد نشره لوسيانى سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر ، وأخيراً نشر جولدتسيهر نشرته القيمة لفصول من كتاب « المستظهرى » فى الرد على الباطنية للغزالى سنة ١٩١٦ بمدينة ليدن ، وفى مقدمة هذه النشرة تحدث عن فكرة « الاجتهاد » و « التقليد » وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشده فى العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الإسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والإسماعيلية من جهة وبين رجال السُّنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالى بالإصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدتسيهر وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات فى الإسلام » المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠ .

أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة فى الإسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كلها كما يراها جولدتسيهر . فهو فى الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والإسلام » ، ويبين ما لفكرتى الضمير وطهارة القلب من دور كبير فى الإسلام . وفى الفصل الثانى بحث واسع فى « تطور الشريعة » فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث ، ويبين لنا خصائص الفقه فى ابتداء نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار فى القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقى والعبادة . وينكر صفة حرية الرأى التى توصف بها المعتزلة

ثم يعنى عناية خالصة بالأشعرى ومذهبه ، وينصف الماتريدى فيتحدث عنه طويلا ، بعكس ما تفعله كتب تاريخ الكلام ، التى تهمله إهمالا غير لائق . ويلى ذلك فصل رابع عن « الزهد والتصوف » ، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أوّلى ، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود فى القرن السابع الهجرى . والفصلان الأخيران يبحث أولها فى الفرق القديمة (الخوارج ، والشيعة) — ويبحث ثانيهما فى الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية) وفى المحاولات التى بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الإسلام .

أما الكتاب الآخر الذى توج به تلك الحياة العلمية الخصبة القوية فهو فى تاريخ تفسير القرآن . يستهل جولدتسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهى الخطوة التى تكوّن تاريخ النص نفسه ، وعما فيه من اختلاف فى القراءات ، وعن الأسباب التى ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام فى الاتجاهات المختلفة فى تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس ، ويمتاز بنفور أصحابه من « التفسير » ، واقتصارهم على الشرح الحرفى الذى لا يكاد يتجاوز النحو ومعانى الألفاظ . لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الإنسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف . وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن . ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عُنوا بالتفسير فى ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة . ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأته المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكشاف » للزمخشرى . وفى هذا الاتجاه

الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً ، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية ، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد .

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفى يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن ، بين التفسير الظاهرى والتأويل الباطنى الخفى فيأتون باتجاه فى تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة ؛ وهنا يعنى جولدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفى فى تفسير القرآن ، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب ، متحدثاً عن تطور هذا الاتجاه ، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض ، مبتدئاً بإخوان الصفا ، ماراً بالغزالى ، حتى يصل إلى ابن عربى ، فيتحدث عنه حديثاً طويلا رائعاً .

وتغالى الفرق المتطرفة فى هذا الاتجاه مغالاة شديدة ، وعلى رأسها الشيعة ، فتمثل اتجاهاً فى تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال ، اتجاهاً يمعن فى الرمزية ويغرق فى التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره .

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصرى فى تفسير القرآن ، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح . وهم فى هذا الاتجاه يسلكون سبلا شتى ، ويرمون إلى أغراض مختلفة . فمنهم من يرمى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية فى الإسلام ، كما فعل أمير على ؛ ومنهم من يعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة ، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التى دخلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف ، متأثرين أشد التأثر بابن تيمية ، كما هى الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزاء

النظريات الجديدة التى أتت من أوربا فزعزعت إيمان المثقفين وحلت من أفئدتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولدتسيهر فى الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن ، بينما هو فى الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين .

العناصر الأفلاطونية المحدثة
والغنوصية فى الحديث(١)

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

لسنا فى حاجة إلى إجهاد أنفسنا فى البحث كثيراً من أجل أن نسلم تواً بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية فى داخل هذه المادة الخصبة الغنية التى رويت على شكل أحاديث عن النبي . بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً ، مع ما فى الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها ، أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التى غزت المناطق التى امتد إليها الإسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التى أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذى هم فيه وجعلوه على صورة أحاديث للنبي .

وكان التصوف خصوصاً هو الذى عنى بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى صورة إسلامية . فعن دوائر الصوفية صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة ، التى قصد بها إلى تبرير قواعد هذا الاتجاه الدينى ، وهو التصوف . وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية(٢) . ويأتى

---

(١) [ظهر هذا البحث فى « مجلة الأشوريات » .Z. A المجلد الثانى والعشرون سنة ١٩٠٩ من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بعنوان : «Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit»] .

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى الصوفى النيسابورى (سنة ٣٣٠ — ٤١٢) ، الذى ألف أيضاً تفسيرا للقرآن عنوانه « حقائق التفسير » : أول فيه القرآن « تأويلات الباطنية » . والذين ترجموا له يقولون عنه إنه « كان يضع للصوفية الأحاديث » (الذهبى : « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٢٤٩ ؛ السبكى ، « طبقات الشافعية » ج ٣ ص ٦٠ السطر الأخير) .

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون فى عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم فى مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان لمذهب الإسماعيلية فى هذا الميدان جولات وصولات ، وهو المذهب الذى نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث صوّر النبى فيها بصورة ترجمان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعيها ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد فى سبيل تحقيق غاياتهم ومراميهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتى إلى البيئات الإسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد إليه قصدا ، فكان الذين يتجهون اتجاهاً خاصا يكيفونها من بعد ويجعلون لها فى داخل مذاهبهم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها فى الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التى تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التى قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فكما أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التى قال بها أرسطو فى الأخلاق قد صيغت فى عصر متقدم على صورة حديث عن النبي[1] ، فإن جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روى باعتباره حديثاً عن النبي .

فالقول بأن العقل الكونى هو أول شىء صدر مباشرة عن الذات الإلهية يصوَّر على النحو الآتى : « أوّلُ ما خلق اللهُ العقلَ . فقال له : أقبِلْ ، فأقبَلَ . ثم قال له أدْبِر ، فأدْبَرَ . ثم قال الله عزَّ وجل : وعزتى وجلالى

(١) راجع كتابى « دراسات إسلامية » *Muh. Studien* جـ ٢ ص ٣٩٨ .

ما خلقتُ خلقاً أكرمَ علىَّ منك ، بكَ آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب وبك أعاقِب » .

وهذا التصوير الذى لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدَّ حديثاً عن النبي فنرى رجلا كالغزالى[1] يورده باعتباره حديثاً عن النبي مع طائفة أخرى من الأحاديث التي يمجد فيها العقل ، نذكر من بينها مما يهمنا فى هذا المقام ، الحديث التالى أيضا : روى أن عبد الله بن سلام سأل النبي « فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ، قال نعم[2] : العقل » . وليس من شك فى أن هذه الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكونى هو أول جوهر روحى صدر عن الذات الإلهية ، وهى داخلة فى عداد تلك المجموعة الضخمة من الأحاديث الموضوعة فى هذا المعنى ، والتى لابد أن يكون قد ورد الكثير منها فى ذلك الكتاب الذى ذكره الغزالى ، ونعنى به كتاب « العقل » لداود بن مُحبَّر البصرى (المتوفى سنة ٢٠٦)[3] ، وهو عبارة عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا الكتاب قد فقد . وكان له تاريخ خاص شائق[4] .

والحديث الذى أوردناه آنفاً ، والذى إن أمعنا النظر فيه وجدناه لايكاد يتفق مع المعتقدات الإسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرِص على إذاعته فى البيئات الإسلامية المتحررة التى أضافت إلى الإسلام أفكاراً أفلوطينية أو طبعت إسلامها بطابع أفلوطينى (مثل إخوان الصفا والإسماعيلية والمتصوفة) . ولكنه لم يخترع فى هذه البيئات ، إنما هى تلقته فرحبت به

---

(١) « الإحياء ، الطبعة الأولى ، ج ١ ص ٨٢ ، س ٢٠ (راجع أيضا ديسو ، « تاريخ النصيرية ودينهم » ص ٥٠ (Dussaud, *Hist. et relig. des Nosairis*)

(٢) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨٨ .

(٣) المرتضى « إتحاف السادات » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣) ج ١٠ ص ٣١ .

(٤) راجع الملحق رقم ١ الموجود بآخر هذا البحث .

أحرّ ترحيب ، وصادف هوى فى نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به فى كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنية فكان طبيعياً أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين(١) . وإذا كان الغزالى قد استخدمه أيضاً ، فليس لهذا فى نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الإسلام الكبير لم يكن ينظر إليه ، حتى من جانب من أجلوه ومجّدوه(٢) ، باعتباره ناقداً جيداً فى الحديث : فإنه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، فى شىء من التسامح كثير(٣) .

وثمت حديث آخر ذو طابع غنوصى كان حظه من الهجوم عليه والطعن

---

(١) يقول ابن تيمية فى « تفسير سورة الإخلاص » (القاهرة طبع النعمانى ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ بعد أن أورد مذهب الأفلاطونية المحدثة فى الجواهر الروحية الخالدة : « والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بنى عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع : أول ما خلق الله العقل » .

(٢) يقول السبكى فى « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٧ : « فالغزالى معروف بأنه لم تكن له فى الحديث يد باسطة . وعامة ما فى « الإحياء » من الأخبار والآثار مبدد فى كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ولم يسند الرجل الحديث لواحد » . كذلك نرى عبد الرحمن العراقى (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) ، فى كتابه « تخريج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقدية كثيرة على الغزالى .

(٣) عنى خصوم الغزالى من رجال الدين (الحنابلة) بالإشارة إلى هذا كثيرا . فأبو الفرج ابن الجوزى ألف كتابا خاصا فى هذا ، وحفيده (سبط ابن الجوزى) وافقه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزى قد جمعت أغلاط الكتاب (إحياء علوم الدين) وسميته « إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء » أشرت إلى بعض ذلك فى كتاب « تلبيس إبليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التى لم تصح » (ذكره الألوسى فى كتابه « جلاء العينين » ص ٧٤) . راجع فيما يتعلق بضعف الغزالى فى نقد الأحاديث (مناظرة ابن حجر والعينى فى هذا) القسطلانى ج ٩ ص ٣٦٠ (فى باب : « رقاق » برقم ٥١) . وفى كتاب « تفسير سورة الإخلاص » ص ٧٢ فى أسفل ينقد ابن تيمية الغزالى فى هذا الصدد نقدا عنيفا فيقول : « فإنه لم يكن يعرف ما قاله أحد ، ولا ما قاله غيره من السلف فى هذا الباب ، ولا ما جاء به القرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق : فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القلم ، فأمره فكتب كلّ شيء يكون » : وهذا الحديث ذكره الطبرى فى صيغ عديدة[1] بينما هو كان يجهل الأحاديث المتعلقة بالعقل جهلا تاماً : وهناك فى كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما فى كتاب « العرائس »[2] للثعلبي مثلا ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القلم[3] بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفالا تاماً . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل فى التوفيق بينها وبين ما أتى به الإسلام ، نظراً إلى النحو الذى ذكر عليه القلم فى القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث[4] . أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح .

غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويتكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لنتائجه ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوو الفطنة فكان عليهم أن يفلوا من حدته على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا فى نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالى : « لما خلق الله العقل » ، بدلا من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوم مسلم به . وفى هذه الصيغة الأهون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولا جدياً فى دوائر سنية واسعة باعتباره « حديثاً مرفوعا » فإن ابن أحمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الإضافات التى أضافها إلى كتاب « الزهد » الذى ألفه أبوه (واسم هذه الإضافات :

---

(١) « تاريخ » الطبرى ج ١ ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الحلبى ١٣١٢) ص ١٠ ، س ٢٢ .

(٣) راجع فيما يختص بهذه الأحاديث ما قلناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٦ تعليق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة فى « كنز العمال » ، برقم ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه ، مأخوذة عن مسند ابن أبى شيبة والدارقطنى .

« زوائد الزهد ») ، والطبرانى جعل له إسناداً ينتهى عند أبى هريرة ، الذى كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد ! وهناك آخرون – مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية – يمنعون من روايته حتى فى هذه الصيغة المتلائمة مع السنة قائلين : « لا يصح فى العقل حديث »[1] ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاطون فى الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه[2] .

وفى هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغيرات وتزويقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب ، بل يقول له أيضاً اقعد فيقعد ، وانطق فينطق ، واصمت فيصمت ، ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع[3] » . ولعل هذه الصفات التى تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً فى نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وثمت تغيير حاسم فى حديث العقل ظهر فى روايته فى صيغة أوردها مجير الدين فى مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لا باعتباره أول ما خلق الله وإنما باعتباره آخر شىء خُلِق ، أما أول شىء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد فى النهاية العقل . ولكن ظل الخطاب الذى وجهه الله إلى العقل ، فى هذه الصيغة الجديدة ، كما هو فى الحديث الذى ذكرناه آنفاً[4] . فنحن هنا إذاً بإزاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل فى صيغة مقبولة ممكنة .

---

(١) راجعه فى « الدرر المنتثرة » (بهامش كتاب « فتاوى حديثية » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧) للسيوطى ص ١٩٧

(٢) ذكر ذلك القاوقجى فى كتاب « اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع » (طبعة القاهرة ، المطبعة الباورنية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ فقال : « وحيث اختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الأنس الجليل » ص ١٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، فى العلوم الدينية الإسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تحايلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلا نحوياً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الأفلوطينى . فليس الحديث : أولُ ما خلق الله العقلُ (أى أول شيء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أولَ ما خلق الله العقلَ (أى لما خلق الله العقل) قال . . . الخ . ويقابل هذا فى العبرية בראשית ברא (أى : فى البدء خلق) = בבריא (أى : لما خلق) فكأن خلق العقل إذاً قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون[1] . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذى ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذى حاول أسلافه أن يبلغوه بتغييرهم فى الحديث تغييرا كبيرا ، وذلك بأن يضعوا « لما » بدلا من « أول ما » وبأن يغيروا فى الترتيب .

— ٢ —

وهناك عنصر أجنبي أدخل فى تكوين نظرية أهل السنة فى النبي . ولكن على الرغم من أنه أجنبي فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يهضمه أهل السنة[2] وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجودا من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كنظرية قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو فى صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة فى البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبي نفسه .

---

(١) « الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان » ص ٥٤ : « وعندهم أن جميع جواهر العالم العلوي والسفلي صدر عن ذلك العقل » .

(٢) راجع ما قلناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ ص٢٦ وما يليه .

فالحديث التالى منتشر انتشاراً عاماً ، ونعنى به : «كنت نبيا وآدم بين الطين والماء » ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كان نبيّاً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (اللذين منهما خلق آدم) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو[1] ، فإنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التى يعتمدون عليها فى معرفة صحة الأحاديث . فهم يعترفون بها أولا فى صيغة الرواية التى أوردها الترمذى (ج ٢ ص ٢٧٢) فى « سننه » معلقاً على الحديث بقوله : « حديث حسن صحيح غريب » . فى هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبي حين سئل متى جاءته النبوة ، قال : « وآدم بين الروح والجسد » . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية[2] التى ذكرها ابن سعد فى « طبقاته » (القسم الأول ، ج ١ ص ٩٦ س ٢) بإسناد إلى عرباض بن سارية الصحابى ، وهى الرواية القائلة بأن النبى قال : « إنى عبد الله وخاتم النبيين[3] وإن آدم لمنجدل فى طينته » ، أى بينما كان آدم لايزال فى الطين الذى خلق منه . وفى فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقاة .

---

(١) ابن تيمية فى رسالته « فى الكلام على القصاص » ، وفيها يطعن على الأحاديث التى يرويها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة (« الرسائل » ج ٢ ص ٣٤٠) وقد أورد القاوقجى (ص ٣١) هذه الأحاديث نقلا عن السخاوى .

(٢) لكن هذا الحديث المروى عن عرباض عن النبى يروى أيضا فى صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخفيف من فكرة وجود محمد وجودا سابقا . فالهروى (المتوفى سنة ٤٠١) يرويه فى كتاب « الغريب » (أورده كتاب « النهاية » ، تحت لفظ : جدل ج ١ ص ١٤٩ ، وعقه أخذ « لسان العرب » المجلد ١٣ ص ١٠٩ فى أسفل) : « أنا خاتم النبيين فى أم الكتاب ، وإن آدم الخ . . . » . وهذه الصيغة لا تدل إلا على أن الله قد قضت مشيئته ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبيا . ولكن ليس من شك فى أن ابن سعد يورد النص الأصل للحديث .

(٣) أورده ابن تيمية فى الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية فى « هداية الحيارى » (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٦٣ بالنص التالى : « إنى عند الله لمكتوب خاتم النبيين الخ » .

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً سابقاً ، من الرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصرى (الكتاب المذكور ص ٩٦ س ١٦) : روى عن النبى أنه قال : «كنت أول الناس فى الخلق وآخرهم فى البعث» أى أنى خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة فى النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، فى نظرياتهم ، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الإنسانية وجعلوا لهؤلاء مكانة فى العالم العلوى ، كان من الضرورى أيضاً أن يكون لمحمد نفسه باعتباره جداً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب فى الأسطورة التى نسجتها الشيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع فى ظهره محمداً وعليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة[1] أرسلت نورها فى جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى . ولهذه الجواهر الموضوعة فى جسم آدم كان السجود الذى أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا إبليس ، أبى واستكبر ، وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع ببصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت فى العرش «كما ينطبع وجه الإنسان فى المرآة الصافية»[2]. (راجع الملحق رقم ٢) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذى أهداه الشيعة إلى الإمام الحسن العسكرى فيطيل الحديث ، مضيفاً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

---

(١) ويغالون فى هذا الوجود وجودا سابقا بقولهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألفى عام : « وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفى عام » ، (الكلينى ، « الأصول من الجامع الكافى » ، طبعة بومباى ص ٢٧٦ فى أسفل) .

(٢) تفسير العسكرى » ص ٨٨ : « انظر يا آدم إلى ذروة العرش ! فنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التى فى ظهره ، كما ينطبع وجه الإنسان فى المرآة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يا رب ما هذه الأشباح ؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلائقى وبراياى هذا محمد الخ » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الأسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاً بحسب أهميته ومرتبته (« شققت لهم اسما من اسمى ») . ولهذا فإن دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا إليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله فى عرشه ، اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية ، وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة فى الأئمة يجب ألا يبحث عنها فى الميدان الفارسى فحسب فإن الهجاداه[1] تقول فى إحدى الروايات التى ترويها إن صورة الإنسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوى (حزقيل ١ : ٢٦) هى صورة يعقوب التى رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التكوين ٢٨ : ١٢) يعرفون فى وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى[2] . فتمثيل صورة جد بنى إسرائيل منطبعة منذ القدم فى عرش الله ، يبدو أنه كان نموذجا لتمثيل صورة أجداد الأئمة فى هذا المكان السامى نفسه .

إلا أن الأسطورة الشيعية لا توضح لنا : هل هى تعتبر صور أهل البيت

---

(١) [تنقسم الكتب التى تشمل تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين : قسم ذى طابع تشريعى اسمه « هالا كاه » ، والآخر يشتمل على الكتب الأخرى واسمه « هجاداه » (من الفعل هجيد ، أى شرح ، علم) . وهذه الكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكمل أو توضح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصلته بالعالم والإنسان ؛ وواجبات الإنسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الإسرائيلى مع الشعوب الأخرى ، وتعزيات له عن أحواله السيئة الحاضرة التى هو فيها ، وحث على الأمل فى مستقبل أحسن ؛ وأخيرا على أمثال وقصص شعبية] .

(٢) تلمود بابلى ، كتاب خولين ص ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التى فى العلا » ؛ سفر تكوين ربا من الترجوم فصل ٦٨ (مع الإشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٣) : (أنت الذى صورتك منطبعة فى العلا) ؛ الترجوم الأورشليمى على سفر التكوين آية ١٢ إصحاح ٢٨ : « يعقوب الصديق الذى صورته مثبتة فى كرسى الجلالة » . كذلك يرد فى الأناشيد المستعملة فى العبادة (مثل القدوشا فى صلاة موساف التى تقام فى اليوم الثانى من عيد رأس السنة) : « صورة الطاهر منطبعة فى العرش » ؛ وكذلك فى صلاة أوفان التى تقام فى يوم سبت نخمو : « البطل الطاهر منطبع فى العرش » (راجع بير Beer ، « عبادة إسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الأبد منذ القدم فى عرش الله – كما هى الحال فى صورة يعقوب عند اليهود – أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً موقتاً فحسب، كان الغرض منه أن يتأملها آدم. ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التى نحن بصددها تمدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً.

ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة إن جوهر النبي النورانى يتوارث جيلا بعد جيل – بمعنى آخر طبعاً غير المعنى الذى قصد إليه الشعراء الذين عاصروا النبى، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها[1]، وإنه نور يُستضاء به[2].

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التى نشأت مع تقديس نبوة محمد، القائلة بأن فى النبي جوهراً نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً، وضع أول ما وضع فى جبهة آدم، وانتقل من آدم على توالى العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلٓهية والرسالة الربانية حتّى وصل، بعد أن مر بأجداد النبى، إلى النبي وتجلى فيه هو نهائياً[3]. وتوسع الشيعة فى هذه العقيدة أيضاً توسعاً كبيرا، فيه غلو وفيه إفراط شديد. ولكن عناصرها الأولى كان معترفاً بها عند أهل السنة أيضاً، بل أفضت فى البيئات السنية نفسها إلى أسطورة ضخمة.

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الأربع، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخلق منها محمداً. حينئذ «هبط جبريل . . . فى ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة

---

(١) حسان بن ثابت، أورده ابن هشام ص ١٠٢٥ س ٢.

(٢) كعب بن زهير، «بانت سعاد» البيت رقم ٥١.

(٣) فى الكتب التى تعرض قصص الأنبياء يذكر أن النور المحمدى ينتقل من جبين آدم إلى شيث أولا، ثم أنوش ثم قينان الخ، وعن طريق إسماعيل إلى أجداد النبى، راجع ما يقوله ابن إياس فى «بدائع الزهور ووقائع الدهور» (القاهرة، المطبعة الكستلية سنة ١٢٦٦) ص ٤٤ وما يليها.

الصفح الأعلى فقبض قبضة » من الموضع الذى سيكون يوما ما قبراً للنبى « (أى القبضة) يومئذ بيضاء نقية ، فعجنت بماء التسنيم ، ورعرعت حتى صارت الدرة البيضاء ، ثم غمست فى أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً . فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا . . . ثم طيف بها فى السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً . . . قبل أن تعرف آدم . ثم عجنها بطينة آدم » . وهذا هو نور محمد ، وضع فى جبين آدم ؛ فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكأن الملائكة إذاً قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم[1] .

وكل ماهنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة وتصوير أهل السنة ، هو فى أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب فى انتقال الجوهر النورانى انتقالا مستمراً جيلا بعد جيل من الجد الواحد من أجداده إلى الجد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعلىّ نوراً واحداً بين يدى الله[2] . فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة ، « فى الأصـــلاب الطاهرات والأرحام الزاكيات » ، حتى وصل إلى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النورانى الربانى فذهب قسم إلى عبد الله ، والد النبى ، وقسم إلى أبى طالب ، والد على .

---

(١) الثعلبى ، كتاب قصص الأنبياء المسمى « بالعرائس » (طبعة القاهرة ، الحلبى سنة ١٣١٢) ص ١٦ فى منتصفها ؛ ص ١٧ فى السطر السابق على الأخير .

(٢) يورد ابن المطهر الحلى فى « كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين » (ألف من أجل السلطان أو لجيتو خدابنده وطبع فى بمباى سنة ١٢٩٨ ملحقا بكتابه الكبير « كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين » (وهو ألف برهان على إمامة على مضافا إليها ألف أخرى للرد على خصومه) ، ص ٤ حديث سلمان عن النبى : « كنت أنا وعلى نوراً بين يدى الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور فى صلبه الخ » .

وفى هذا المعنى ينسب الشيعة[1] إلى محمد أنه قال عن علىّ إنه : « المتردد معى من الأرحام الزاكيات ، والمتقلب معى فى الأصلاب الطاهرات ، والراكض معى فى مسالك الفضل ، والذى كسب ما كسبتُه من العلم والحلم والعقل وشقيقى الذى انفصل منى عند الخروج إلى صلب عبد الله وصلب أبى طالب » .

— ٣ —

وعلى كل حال فإن أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور المحمدى » كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تطوروا وبمقدار سماحهم بإيجاد نوع من عبادة محمد وتقديسه ، نراهم لم يكونوا متشددين فى عدم الاقتراب من نظرية الشيعة فى النبوة . يدل على ذلك المثال التالى :

كان أهل السنة فى البدء ينكرون الرأى القائل بأن أجداد محمد كانوا مؤمنين ، وهو الرأى الذى يقول به الشيعة . ويعتمدون فى ذلك على أحاديث تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن النبى توسل فى بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شىء واحد هو أن يؤمنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده يعد النبى ابناً لآباء مؤمنين . وأتوا بآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبد الله لن يدخل الجنة[4] وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد على بن أبى طالب مات كافرا[2] ، وكانت عناية الدوائر السنية بترديد هذا القول عناية بلغ من شدتها أن هذا القول دُسّ على كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب إلى

---

(١) « تفسير العسكرى » ص ٧٣ .

(٢) « الكامل » ص ٧٨٨ ، س ٧ وما يليه .

(٣) نلدكه ، (مجلة الجمعية المشرقية الألمانية) المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع « عيون الأخبار » ص ٣١١ س ١٠ .

أبي حنيفة[1]، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد.

ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح، فحتى لو كان أجداده القريبون كفاراً، فإن زواجهم جميعاً حتى أقدمهم كان زواجاً صحيحاً من وجهة نظر الإسلام[2]. فما كان عارا بالنسبة إلى العربي العادى، ونعني به أن يكون فى آبائه سفاح، لا يمكن أن يكون موجودا فى النبي. كما لا يمكن أن يكون فى سلسلة نسبه نكاح من نوع نكاح المقت، [وهو أن يتزوج الإنسان امرأة أبيه من بعده]. بل إنا نرى رجلا ذا نزعة عقلية كالجاحظ يعتبر كافرا كل من اعتقد غير هذا ولم ينكر إنكاراً باتاً إمكان وجود سفاح فى آباء النبي وأصلابه[3].

وكلما ازداد تقديس النبي فى الدوائر السنية الإسلامية[4]، عمل مذهب السنة على التوسع فى استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم إلى محمد. فقالوا إن هذا الاعتقاد ينفى إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً وخصوصاً

(١) كذلك فى النص الذى شرحه على القارى (القاهرة سنة سنة ١٣٢٣) ص ٩٦ وما يليها ؛ والفقرة الآتية : « ورسول الله صلعم مات على الإيمان ، وأبو طالب عمه صلعم وأبو على رضى الله عنه مات كافرا » لا توجد فى متن (الفقه الأكبر) الموجود فى آخر هذا الشرح. بل إن فكرة أن أبوى محمد كانا كافرين قد دست على بعض نسخ (الفقــه الأكبر)، راجع بحث محمد بن شنب فى (المجلة الأفريقية) سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine*

(٢) ويجعلون الأحاديث الآتية أساسا لهذه النظرية : « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » (أورده فخر الدين الرازى فى « مفاتيح الغيب » ج ٨ ص ٥٤٨ ، عند تفسيره للآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦) ، أو : « مازلت أخرج من نكاح كنكاح الإسلام حتى خرجت من بين أبى وأمى » ، وكذلك : « كلنا نكاح ، ليس فينا سفاح » . وقد حاول رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التى قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح فى أجداد الرسول) وبين نظريتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات فى نسبه صادرة عن الهوى والغرض.

(٣) فى « كتاب الأصنام » ؛ وهذا الموضع أورده الدميرى تحت لفظ (قرش) ج ٢ ص ٢٩٢ فى أسفل : « ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ، وشك فى هذا الخبر ، والحمد لله الذى نزهه عن كل وصم ، وطهره تطهيرا » .

(٤) راجع فيما يتعلق بازدياد تقديس محمد ازديادا مستمرا ، بحثنا الذى ظهر فى « مجلة فينا لمعرفة الشرق » ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٣ .

أبواه . ثم إن المشركين نجس كما هو وارد فى القرآن (٩ : ٢٨) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن ثمت مشرك فى سلسلة نسب الرسول . ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازى . حتى إن جلال الدين السيوطى شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء لدفاعه عنها وتأييده لها فى « تفسيره »[1] فقال فيه :

من آدم لأبيــه عبد الله ما ... فيهم أخو شرك ولا يستنكف

فالمشركون كما بسورة « توبة » ... نجس ، وكلهم بطهر يوصف

وبسورة الشعراء فيه تقلب ... فى الساجدين[2] فكلهم مُتحنِّف

هذا كلام الشيخ فخر الدين فى ... « أسراره » هبطت عليه الزرَّف

فجزاه رب العرش خيرَ جزائه ... وحباه جنات النعيم تزخرف[3]

ومن أجل هذا فإن من المفهوم طبعاً عند السيوطى أن والدى النبي على الأقل لا يمكن أن يكونا كافرين : فعبد الله كان النور المحمدى واضحاً على جبينه ، وآمنة أخذت هذا النور عن زوجها ــ وهذه فكرة تقول بها الأخبار القديمة عن حمل النبي ومولده[4] . ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية فى قصائد المولد[5]. والسيوطى أشد الكتاب الإسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى إنه كرس للدفاع عنها وتأييدها ما لا يقل عن ثمانى رسائل خاصة[6] جمعت فى مجموعة ، وطبعت فى إحدى مطابع حيدر أباد سنة ١٣١٦[7]

---

(١) لعل الإشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٦ آية رقم ٢١٩ .

(٣) من « قصيدة فى إيمان أبوى النبى » ، مطبوعة فى كتاب محيى الدين العطار : « بلوغ الأرب فى مآثر العرب » (طبعة عبيه فى لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٩ – ص ٨٠

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ – ابن هشام ص ١٠١ ص ٧ وما يليه

(٥) كما ترى مثلا فى كتاب أحمد بن عمار : « نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب » (طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢) ص ٣٧ .

(٦) راجعها فى بروكلمن ج ٢ ص ١٤٧ بأرقام ٤٣ إلى ٤٨ .

(٧) ابن شنب ، « المجلة الأفريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النورانى الموجود وجوداً سابقاً موجودة فى نطاق مذهب السنة ، فإن هذه العملية ، عملية الانتقال ، قد انتهت بظهور محمد[1] ، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدى يستمر فى سلسلة الأئمة . هذا إلى أن نظرية النور المحمدى هذه قد قيل بها خارج دائرة المذهب الشيعى فى عصر متأخر من أجل استخدامها فى المناورات السياسية الدينية ، فنراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينتى كشغر ويرقند حيث نرى حركة خوجه ، كما أوضح ذلك مارتن هرتمن ، تعتمد فى قيامها على ادعاء أن النور المحمدى انتقل بطريق مستمر لا انقطاع فيه إلى مخدوم . وكان النزاع الذى حدث بين أبنائه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النورانى الذى حل فى أبيهم مدة ما[2].

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية فى نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتها وتفرعاتها ، إلا لكى نكشف عن أقدم الوثائق التى كانت أساساً لها .

وأنا أرى فى بعض أبيات الكميت نوعاً من مثل هذه الوثائق . فإنه يقول فى إحدى قصائده الهاشمية (رقم ٣ ، الأبيات ٣٩ ، ٤٠) مدحاً فى الرسول :

ما بين حواء إن نُسِبْتَ إلى آمنة اعتمّ[3] نبتُك الهُدُبُ

---

(١) يروى الكتانى فى (صلوات الأنفاس » (طبعة فاس سنة ١٣١٤) جـ ٢ ص ١٩٠ عن سيدى محمد ابن الهاشمى (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين ، أنه لقب بصاحب النور المحمدى » لأنه « كان إذا رأى أحدا يقول أهلا بالنور المحمدى حتى لقب بذلك » . وهذا لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت التحية موجهة إلى أحد من نسل النبى .

(٢) مارتن هرتمن ، « الشرق الإسلامى » جـ ١ ص ٣٣٥ ***Der islamische Orient*** وكتابه عن « التركستان الصينية » ص ١٧ ***Chinesisck-Turkestan*** .

(٣) يترجمها هوروفتس بما معناه : إن شجرة نسبك الدائمة الخضرة تشمل ما بين حواء إلى آمنة . ولكن راجع مع ذلك معانى لفظ « اعتم » والشواهد عليها فى « لسان العرب » تحت هذه الكلمة ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٢٠ س ١٣ وما يليه .

قرناً فقرناً تناسخوك للك الـ   نمضة منها بيضاء والذّهب[1]

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامى قد وجد منذ حواء ، وأنه (وهنا نراه يشبه بالفضة اللامعة والذهب)[2] انتقل جيلا بعد جيل بدون انقطاع . أى أن جوهر النبي إذاً كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ آدم ، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله فى هذا الجيل إلى حامله فى الجيل الذى يليه ، حتى ظهر فى محمد جلياً سافراً . ونحب أن نلفت النظر هنا إلى استعمال الكميت لكلمة « تناسخ » للدلالة على هذا الانتقال : وهذه الكلمة هى الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى شخص[3] ، والذى استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

---

(١) « هاشميات الكميت » ، طبع هوروفتس ، ص ٨٤ س ٣٩ وما يليه . وهذه النظرية ينسب إلى على أنه يقول بها فى إحدى الخطب المنسوبة إليه ، « نهج البلاغة » طبع محمد عبده (بيروت سنة ١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠ .

(٢) ليس من غير الممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما اعتاده الأفلاطونيون المحدثون وأصحاب الغنوص من تشبيه الجواهر الصادرة عن الله بالمعادن الراقية والأحجار الكريمة (« الذهب الإبريز » ، « أثولوجيا أرسطوطاليس » طبع ديترتشى ص ٥٢ س ٦ وما يليه)، وراجع فيما يتعلق بانتقال « الجواهر » لدى الغنوصيين المسيحيين، اوزنر ، فى كتابه « رسائل دينية »
Usener, *Theologische Abhandhungen. C. V. Weizsäcker,..gewidmet* 201ff.,*Kebra nagast*, ed Bezold, Uebers. 66 f,

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائع الاستعمال للدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى جسم (كذلك يرد فى صيغة أخرى هى « المناسخة » كما فى « رسائل » الجاحظ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٨ س ١ : « فادعى الربوبية من طريق المناسخة » ، وابن خلكان : طبع فستنفلد ج ٤ ص ١٣٦ السطر الأخير) يوجد الاصطلاح الآخر تقنيص = تقميص ؛ ويستعمل خصوصا للبس قميص بدل قميص آخر (راجع القاموس المحيط ، تحت هذا اللفظ) : مذهب أصحاب التقميص ، « المشرق » المجلد رقم ٩ ص ١٠٢٠ س ١٧ ، س ١٨ . وفى ترجمة عربية جزائرية لكتاب الصلوات العبرية المسمى « سدور » (« نظام الصلاة بكل لغة » ، تأليف الباهو خاى جرش ، طبعة ليفورنو سنة ٥٦٤٣ من سنة الخلق) ورقة رقم ٢٤٥ ا ترد العبارة : « سواء فى تقنيص هذا أوله فى تقنيص آخر » ، كترجمة لعبارة عبرية فيها إشارة إلى أكوار التناسخ (جلجول) الذى يترجمه المترجم بكلمة « تقنيص » فى هذه العبارة . فيما يتعلق بصلة « قمصان » بالتناسخ راجع فى كتاب ديسو « تاريخ النصيرية ودياناتهم » =

الجزء الإلهى النفس من إمام إلى إمام آخر[1].

ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبى السامى الموجود وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً فى بيئة الذين تشيعوا لعلى . إذ يجب علينا افتراض أن الشاعر قد عبر هاهنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة فى البيئة[2] التى عاش فيها .

– ٤ –

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها فى النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التى تجلت فيها الروح القدسية . فلا خلاف بين الأنبياء إلا فى المظهر الخارجى ، أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد ، بعث إلى العالمين فى أزمنة مختلفة وفى مظاهر جسمانية متباينة ، كى يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية فى صور ومظاهر جسمانية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع فى أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أى إلى الفكرة التى عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (الموعظة

= (باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٢٢ تعليق رقم ٢ مأخوذاً عن الباكورة السليمانية) . وفيما يتعلق باستعمال القميص للدلالة على الغطاء الذى تختفى تحته النفس الفردية حيناً من الزمان كتاب « معانى النفس » ص ٥٦ من النص س ٢٤ والتعليق على هـذا الموضع فى ص ٦٤ ، وفى قصيدة منسوبة إلى الغزالى (« المشرق » ج ١٠ ص ٦٠٦ البيت الرابع) ؛ تقول النفس الفردية التى ذهبت إلى عالم الخلود عن البدن الذى كانت حالة به « كان بيتى وقميصى زمنا » ، — « قانص الأرواح » (هو ملك الموت) ، فى المقدسى ص ٤٥٠ س٨ لعل صوابه قابض الأرواح .

(١) « تناسخ الجزء الإلـهى فى الأئمة (الشهرستانى ص ١٣٢ ، س ٣) ؛ « نور يتناسخ من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق ص ١١٣ س ٣ ؛ ص ١١٤ س ٦) .

(٢) كذلك كان يلذ للعباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل فى صلب آدم . فالأغانى (ج ٩ ص ٦٠ س ٦ من أسفل) يورد البيت الآتى من قصيدة فى مدح المأمون :

إن الذى قسم الفضائل حازها ‏ ‏ فى صلب آدم للإمام السابع

رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمت غير نبي صادق واحد ، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم (τὸν αἰῶνα τρέχει) منذ البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التى حددت له كى يؤدى الرسالة التى أخذ على عاتقه أداءها[1] وبهذه النظرية قالت بعض المذاهب فى الإسلام وبعض الحركات السياسية التى أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور[2] أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية ، وذلك فى بدء الخلافة العباسية . ولعله كان فى مقدورنا أن نعرف الشىء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة المبيِّضة (فى الفارسية : سپيد جامكان) التى أوردها البيرونى[3] ، ومحمد بن حسن بن سهل[4] ، والمسعودى[5] ، قد حفظت لنا . والنقطة التى تدور حولها دعوة المقنع ، تبعاً لما بقى لنا من أخبار عن الجانب الدينى من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا النرشخى[6] (كتب حوالى سنة ٣٣٢) وابن خلكان[7] ، هى ادعاؤه أنه أحد التجسدات التى تتجسدها

---

(١) فرديناند كرستين باور ، « تاريخ الكنيسة فى القرون الثلاثة الأولى » (الطبعة الثالثة ، تيبنجن ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*.

(٢) يشير بهاء الله فى البيان الذى كتبه « إلى علماء الآستانة وحكماء العالم » إلى معجزة القمر التى أتى بها المقنع (« رسائل الشيخ البابى بهاء الله » ، ج ١ طبع روزن ، بطرسبرج سنة ١٩٠٨ ص ٦٥ س ٢٠ وما يليه) .

(٣) راجع تاريخه طبع سخاو ، ص ٢١١ .

(٤) راجع المسعودى ، « مروج الذهب » ج ٨ ص ١٤٠ .

(٥) الكتاب السابق ص ٣٣ .

(٦) « وصف جغرافى وتاريخى لمدينة بخارى » *Description topographique et historique de Boukhara* ؛ طبع النص الفارسى شارل شيفر Charles Schefer (باريس سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، س ٣ من أسفل : « من آنم كه خودرا بصورت آدم بخلق نمودم وباز بصورت نوح وباز بصورت إبراهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز بصورت بو مسلم وباز باين صورت كى مى بينيد » [وترجمتها : أنا ذلك الشخص الذى ظهرت ، حين الخلق ، فى صورت آدم ثم فى صورة نوح ، ثم فى صوة إبراهيم ثم فى صورة موسى ، ثم فى صورة محمد ثم فى صورة أبى مسلم ، ثم فى هذه الصورة التى أنا عليها] .

(٧) ابن خلكان برقم ٤٣١ ، راجع إ . ج . براون « تاريخ الفرس الأدبى » ج ١ ص ٣٢٠ E. G. Brown. *A Literary History of Persia*

الروح القدس على أدوار متكررة ، وأنه أحد الصور التى تجلت فيها الروح القدس فى آدم وجميع الأنبياء – وفى بعض الروايات ، والعلماء والحكماء أيضاً[1] – حتى أبى مسلم وأخيراً فيه هو نفسه . فكأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وإبراهيم الخ ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الإلهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلت فى آخر تجلياتها فى صورة المقنع . فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة[2] . وهو يبعث برسائل فى هذا المعنى رواها النرشخى ، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذى يروى لنا هذه الرسائل ، وهو سُنّى (ونعنى به مُلَخِّص أقواله الفارسى ، أى النرشخى) يقاطع هذه التجديفات بقوله : « خاكش بدهان » أو « خ بَرْدهان » [أى عليه اللعنة وترجمتها حرفياً : مِلْءُ فمه رغاما][3] .

وهذه النظرية عينها تظهر فى مذهب الإسماعيلية بطريقة منطقية منظمة . إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً ، وإنما عن تجلى العقل الكونى فى أدوار على صورة الناطق متأثراً فى ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة ، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب . فإنه يقول عن نفسه « كنت فى يوم نوح نوحاً ، وفى يوم إبراهيم إبراهيم ، وفى يوم موسى موسى ، وفى يوم عيسى عيسى ، وفى يوم محمد محمداً ، وفى يوم على قبل نبيل على ، ولأكونن فى يوم من يظهره الله من يظهره الله ، وفى يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من يظهره من بعد من يظهره

---

(١) ابن خلكان ، الموضع المذكور ، جـ ٤ ص ١٣٦ س ٣ (فستنفلد) : « ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء » .

(٢) النرشخى ، الموضع المذكور ٦٥ س ٢ : « ايشان نفسانى بودند ومن روحانى أم » [وترجمتها : إن هؤلاء نفسانيون ، أما أنا فروحانى] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ ، س ٤ من أسفل ؛ ص ٦٥ ، س ٩ ؛ ص ٧١ ، س ٢ ؛ ٧٢ ، س ٢ ، وقارن فيما يختص بهذه الصيغة بحثى فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩ .

الله ... إلى آخر الذى لا آخر له مثل أول الذى لا أول له . كنت فى كل ظهور حجة الله على العالمين[1] » .

وطبيعى ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليات الروح النبوية بعد محمد تجليات متكررة مكاناً لها فى داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، ماداموا يؤمنون بالعقيدة القائلة بأن محمداً « خاتم الأنبياء » وهى العقيدة التى حاول المبتدعة فى زمن مبكر جداً أن يزعزعوها[2] . ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتى نجدها فى المواعظ المنسوبة إلى كليمانس ، والتى تقول بأن تجليات النبى تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيرها (ἀνάπαυσις) يمكن أن نتبينها مشتتة فى كتب أهل السنة ، لأن هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأن محمداً هو نفس الأنبياء السابقين فى حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبى تفسيراً لقوله [تع] « وتقلبك فى الساجدين » : « قال (أى النبى) معناه من نبى إلى نبى ومن نبى إلى نبى حتى أخرجك نبياً » . أى — إذا كان فهمى له صحيحاً — أن الذى بُعث للناس نبىٌّ واحدٌ ، عصراً بعد عصر حتى ظهر أخيراً فى صورة محمد . ويدل على أن هذا هو معنى تلك النظرية التى تُروى فى سذاجة ، أن هذه النظرية مشار إليها فى القرآن فى

---

(١) ا . ج . براون ، « ثيت ووصف ٢٧ مخطوطة بابية » ، « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم البهائية لكون الأنبياء نبياً واحداً ، بحث براون بعنوان « عام بين الفرس » (لندن سنة ١٨٩٣) ص ٢٩٩ *A Year amongst the Persians*.

(٢) وكان أبو منصور العجلى ، الذى صلبه والى الكوفة يوسف بن عمر سنة ١٢٠ هـ = ٧٣٨ م ، يقول بأن « الرسل لا تنقطع أبداً ، والرسالة لا تنقطع » . وكان سلفاً للإسماعيلية فى الالتجاء إلى التأويل الرمزى ، والقول بسقوط التكليف بالنسبة إلى من يؤمنون بالإمام الحقيق ، وكذلك فى أقوال ونظريات أخرى . وهو قد قال أيضاً بأن « أول ما خلق الله هو عيسى بن مريم وعلى بن أبى طالب » . راجع الشهرستانى ص ١٣٦ ؛ والإيجى — والجرجانى (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩) ص ٦٢٥ .

قوله « وتقلبك فى الساجدين »[1] (٢٦ : ٢١٩) أى أنه نبي واحد يظهر جوهره فى صور مختلفة كى تبشر المؤمنين فى مختلف العصور[2] .

ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية .

ملحق

١ — خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبي فى كتابه فى نقد رجال الحديث عن كتاب « العقل »[4] (بعد أن ذكر آراء أحمد بن حنبل وغيره فى مؤلف هذا الكتاب وتجريحهم له تجريحاً شديداً ، قال) : « عن الدارقطنى قال : كتاب « العقل » وضعه ميسرة بن عبد ربه[5] ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة[3] ؛ وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ؛ ثم سرقه سليمان بن عيسى السنجرى » وهكذا نجد عصابة من سُرّاق التآليف ! إلا أن كلمة « سرق » فى الاصطلاح الكتابى فى الشرق ليس لها المعنى السيئ الذى يرتبط فى أذهاننا بمقابل هذه الكلمة فى الألمانية . فالناس لا يتورعون

---

(١) لا يعرف الطبرى فى « تفسيره » (ج ١٩ ص ٦٩) شيئا عن هذا التفسير ؛ والفخر الرازى يتقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الحرفى فيقول (ج ٦ ص ٥٤٨) : « إن الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول ج ١ ص ٥ س ٩ وما يليه .

(٣) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضع الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابى « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ١٥٦ س ١١ ؛ ولشدة نهمه وشراهته لقب بلقب الأكال .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن للمرء فضل تحصيل أحاديث النبى بمجهوده الخاص : فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التغيير جاعلا لها سندا . فيذكرون عن إبراهيم المصيصى أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أى ويكيفه تكييفا خاصاً ؛ ويذكرون عن على بن محمد الزهرى أنه « كان كذابا ؛ سرقه (أى الحديث) من ابن أبى علاج وجعل له إسناداً آخر » . راجع صبغة الله المدراسى فى حاشية على كتاب ابن حجر العسقلانى ، « القول المسدد » ص ٧٩ س ٨ ؛ ص ٩٢ ، س ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف[1] . وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات فى كتاب « حماسة الخالديين » (بروكلمن ج ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع فى استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلميذ أيضاً[2] . ونرى شارح « النقائض » يقول عن جرير ، الذى استعمل فى إحدى قصائده (رقم ٦٥ ، البيت رقم ٣٤) لفظ ازْدَهِرْ ، إن هذه « كلمة نبطية سرقها (أى جرير) من كلام النبط »[3] . وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سيئ مشين . ويذكرون أن سليمان السنجرى — وقد حُكم عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتاباً فى « تفضيل العقل » . ومن بين الأحاديث التى وضعها يستحق الحديث التالى أن نورده :[4] « إذا أتت على أمتى ثلثمائة وثمانون سنة[5] حلت لهم العُزْبة والترهب على رؤوس الجبال » ، وهو حديث استخدمه الصوفية تأييداً لمثلهم الأعلى فى الحياة وسلوكهم (الرهبانية) ، وهو المثل الأعلى الذى وردت أحاديث أخرى بذمه[6] .

---

(١) راجع بحثى فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٤٦ ص ٤٢ وما يليها .

(٢) ظهر فى مجلة « المقتبس » المجلد رقم ٣ ، ص ٧٥١ وما يليها . وفى هذا الفصل يستعمل خصوصا اللفظ أخذ ، ولكن فى ص ٧٥٢ ، س ١٠ من أسفل يرد : « طرائف السرقات » .

(٣) « النقائض » ، طبع بيفان ص ٦٩٠ س ١١ .

(٤) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٣٧٧ .

(٥) وتوجد أقوال كثيرة ذاعت على صورة أحاديث ، فيها تذكر حوادث محدودة بتاريخ معين ، مثل الحديث : « إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود فى جزائر البحر فذهب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام » وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من مناظرات ومنازعات دينية ؛ وكذلك مثل : « لو ربى أحدكم بعد الستين ومائة جرو كلب خير من أن يربى ولدا » ، وفى هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوئها ؛ أو مثل : « إذا كانت سنة خمسين ومائة فخير أولادكم البنات » ، ولست أستطيع أن أستنتج إلى أى شىء تشير هذه النبوءة ؛ وأحدث سنة يرد ذكرها هى السنة الواردة فى الحديث التالى : « لا يولد بعد الستمائة مولود ولله فيه حاجة » . راجع هذه الأحاديث فى كتاب القاوقجى « اللؤلؤ المرصوع » ص ٢٠ وص ٦٥ وص ١٠٢ .

(٦) يورد « قوت القلوب » حديثا تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها السنة التى فيها —

٢ ــ تعليق على ص ٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالى فيها ، تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فنرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور فى كتب الشيعة باسم الشيخ المفيد (توفى سنة ٤١٣ ؛ راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندى Loth, *Catalogue India Office*) يجيب على سؤال ألقى إليه خاص بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلى : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها ، وقد نبّت الغلاةُ عليها أباطيلَ كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزءوا فيما أثبتوا منه فى معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتخرّصوا الباطل بإضافتها إليهم ، من جملتها كتاب [فى نص المؤلف : الكتاب] سمّوه كتاب « الأشباح والأظلة » ، نسبوه فى تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكروه فى هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فإن ابن سنان قد طُعن عليه وهو متّهم بالغلو ، فإن صدقوا فى إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضال ؛ وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك » . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة فى نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدار على فى كتاب « مرآة العقول فى علم الأصول » ، طبعة لكنو سنة ١٣١٩ هـ ، جـ ٢ ص ١٤٤) ــ عباس محمد بن الحسن بن سنان فى النصف الأول من القرن الثالث ، قال عنه الطوسى فى كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعّف » .

= يحدث هذا التحول ؛ راجع « مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٣٨ ص ٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذى أورده الغزالى فى « الإحياء » جـ ٢ ص ٢١ : « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » ، وفى كتاب « اتحاف السادة » جـ ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .

موقف أهل السنة القدماء

بإزاء علوم الأوائل[1]

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

« علوم الأوائل » أو « علوم القدماء » أو « العلوم القديمة[2] » اسم أطلقه الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التى نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية[3] تأثيراً مباشراً أو غير مباشر ، وهى التى يسمونها كتب الأوائل[4] فى مقابلة علوم العرب[5] والعلوم المحدثة ، وفى مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص[7] . وفى مقدمة علوم

---

(١) [نشر هذا البحث فى نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفى التاريخى ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه فى الأصل : ***Stellung der Alten islamischen Orthodoxise zu den antiken Wissenschaften*****, von Ignaz Goldziher, in Budapest, Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915- Phil- Hist. Klasse, Nr. 8, Einzelausgabe. Berlin, 1916** . راجع ترجمة جولدتسيهر فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص٢٣٨ س ٣ ؛ ٢٤٣ ، ٢ ؛ ٢٥٥ ، ٢٢ ؛ ٢٧١ ، ١١ ؛ ٢٩٩ ، ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضاً ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : « أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » ، كذلك ترد تسمية أخرى هى « علوم الحكماء » فى مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضاً فى بعض الفروع ، راجع القفطى . طبع ليرت ص٣٦٧ س١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفا قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القدماء والعرب » . وراجع القفطى طبع ليرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » . ص ٢٠٣ ص ٢٢ : « العلوم القديمة والمحدثة » .

(٧) يعرف ابن طملوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية بأسبانيا ، المتوفى سنة ٦٢٠هـ) —

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيات والإلهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل فى جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات[1] ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية ــ عناية حث عليها الخلفاء العباسيون[2] وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر فى شىء

= علوم الأوائل بما يلى : « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفة (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وإنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طملوس للأستاذ ميجيل أسين پلاثيوس (بمدريد) الذى جعل النسخة التى انتسخها من مخطوطة الأسكوريال تحت تصرفى . راجع فيما يتعلق بابن طملوس وكتابه مقالة أسين پلاثيوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ ص ٤٧٤ – ص ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ س ١١) . وكل الكتب الإسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريبا) أنه لا يجوز « أن يسمى الإنسان فيلسوفا إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ س ٢٥) . ويفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ﻫ) المتصوف بكراهته « لتعلم علم الحرف وعلم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ ﻫ) ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ – سنة ٢٨٩) ، الذى كان حريصا على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذ الكندى عقابا شديدا (القتل) ، بعد أن كان زمنا طويلا من أخص خاصته ، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لامه أحدهم على قتل السرخسى : « ويحك ! إنه دعانى إلى الإلحاد ، فقلت له : يا هذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث ج ١ ص ١٥٩ س ٧ – ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ س ١ ؛ وراجع القفطى ص ٧٧ س ١٤ وما بعده التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

فارقت علم الشافعى ومالك   وشرعت فى الإسلام رأى دقلس[1]

وما أسهل ما يتهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى ، وهو من خاصة المأمون[2] أو أبى زيد البلخى بالزندقة[3] ، لا لشىء إلا لأنهما فى كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً[4].

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية فى شرق الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف . وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ فى أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى .

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها .

فإنا نرى الغزالى يشكو[5] من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً ، لا لشىء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيها أو

---

(١) نحن نصحح كلمة « رقلس » الموجودة فى النص ، والتى رأى مرجليوث أنها اسم برقلس محرفا ، بكلمة « دقلس » . راجع فيما يتعلق بتصحيفات اسم أمبادوكليس فى المؤلفات الشرقية ما كتبه د . كوفمن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن جبرول » . بودابست سنة ١٨٩٩ ص ٤ ، *Studien über Salomon ibn Gabirol* ، وراجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ س ١٢ .

(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣ : « يسلك فى تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ، وكان يرمى بالزندقة » .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى فى أحد كتبه المتأخرة ، لا يعتبر هذا النحو من عدم الثقة خاليا من كل مبرر يبرره .

بإثباتها(١) . فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم » . وهو يأخذ عليهم هذا العناد والإصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق(٢) .

ولا نستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى(٣) المفسر ، أحد معاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهها ، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٦ : ٣٨)(٤) — نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لذ للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

---

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنفى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بمجاحدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) نقصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنه ٦٥٥ هـ الذى ألف تفسيراً كبيراً (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مويرزنجه Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلا عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) وقد ذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفا لتفسير انتفع به كثيرا ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ، راجع بروكلمن جـ ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميه كفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى ، فى كتابه « الإتقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية جـ ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) الباب الخامس والستون .

سأل ربه أن يعيذه « من علم لا ينفع » : « أعوذ بالله من دعاء لا يُسمع وقلب لا يخشع وعلم لا ينفع »[1] . ونرى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) – وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى[2] – يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التى يحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقليات[3] . كما ترى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبيّ ، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع ، وإما ألا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمى بهذا الاسم[4] .

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو كما يلخصه إبراهيم ابن موسى الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فعديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم[5] ؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن

---

(١) صحيح مسلم جـ ٦ ص ٣٠٧ ، أما البخارى فلا يورد هذا الحديث ؛ ومسند أحمد يورده فى صيغة إيجابية جـ ٦ ص ٣١٨ على هذا النحو « وإنى أسألك علما نافعا ، وعملا متقابلا ، ورزقا طيبا » .

(٢) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam جـ ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ وراجع ، إذا رمت تفصيلا أكثر ، بحثى فى « كتاب معانى النفس » (برلين سنة ١٩٠٧ ، أعمال الجمعية الملكية للعلوم فى جيتنجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل الكبرى » (القاهرة ، المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٤) جـ ١ ص ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبى صلعم هو الذى يستحق أن يسمى علما . وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا ، وإما ألا يكون علما ، وإن سمى به . ولئن كان علما نافعا فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب الموافقات » (قازان سنة ١٩٠٩) جـ ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد فى التجربة العادية . فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة[1] فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة »[2] و « حكمة مشوبة بكفر »[3] ، لأنها تؤدى فى النهاية إلى الكفر ، أعنى إلى التعطيل ، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية[4] . وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا مثلا بواحد كعبد الله بن ناقيا[5] (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة . فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل[6] ، ومحاربة قواعد الدين[7] ؛ أو برجل كأحمد النهرجورى (فى نهاية القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقذارة ، فقد كان واسع الاطلاع على علوم الأوائل وملحداً لم يستر

---

(١) الكتاب السابق ص ٥٤ فى أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؛ ومنه ما هو من ملح العلم ؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه » .

(٢) الذهبى فى ترجمة ابن رشد ، التى أوردها رينان فى كتابه « ابن رشد والرشدية » (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل : « ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول السيوطى فى « بغية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨) : « وكان فاضلا ، عالما باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم » . قارن بذلك : « العلوم الرديئة » فى أول النص الثانى الملحق بهذا البحث .

(٣) ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٢ ص ٤٨ س ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلجوقيين » ، طبع هوتسما جـ ١ ص ٨٩ س ١١
Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides.

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ما كتبه هيوار فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها .

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأوائل ، وصنف فى ذلك مقالة » . ويذكر له ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٢ ص ١٦٢ س ٩ (حيث تصحح « باقيا » الموجودة فى النص ، و « ماميا » الموجودة فى الاختلاف فى القراءة بكلمة « ناقيا ») كتابا اسمه « ملح المالحة » ، راجع ملحوظة أدبية شائقة له فى جـ ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل ، فى الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير ، « الكامل » فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق جـ ١٠ ص ٨١) : « يطعن على الشرائع » .

معتقداته الإلحادية[1] . فكأن االاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمت شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سابورمن بادرايا (توفى سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عنى هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين[2] ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية ، وأن يكون فى الحديث مثلا رواية تروى عنه الأحاديث . وهو الذى أجاز أبا الفضل الأردبيلى (المتوفى سنة ٦٥٦) فى أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث[3] . وألقى دروساً فى شرح مسند أحمد بن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالإجازة[4] . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة ، الطلعة الشغوف بالعلم ، فى علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جرّه إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التى عنى بها الخليفة من قبل ، وكان حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع ») . فليس عجيباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه فى دينه[5] ، ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهـدى شهاب الدين عمر السهروردى المتصوف كتابه الذى حمل

---

(١) ياقوت . الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان ... سيئ المذهب ، متظاهراً بالإلحاد ، غير مكاتم له ... وكان قوى الطبقة فى الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابى « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٦٦ ، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studien*

(٣) السبكى ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليبتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D C وبرقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ ا : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الإمام أحمد عنه بالإجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسماع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهما فى دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج ٦ ص ٢٠٨) ولعله استقى هذا من مصدر حنبلى .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعنى به كتاب « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر[1]. وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن »[2] . فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذاً سرعان ما يتهم فى دينه[3]. وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

---

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الإخلاص الغنيمى فى كتابه « رسالة فى بيان ألويته صلم » (مخطوطة لاندبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ فى ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا **"Beweise des Angescheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran"** أى « أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن » وهى ترجمة غير صحيحة فضلا عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إبصار العين ، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردى فى هذا السياق . وإنما « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند الصوفية ، أى بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذى هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذى هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلا ما يقوله قطب الدين الشيرازى فى « شرحه لحكمة الإشراق » للسهروردى المقتول (طبعة طهران سنة ١٣١٣هـ) ص ٢٦ س ٩ — ١٠ : « أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان ، وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب عمر السهروردى هو ما يأتى : حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعى أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يضاد البرهان بمعنى المنطق ، لأنه كلام عمر السهروردى المتصوف صاحب « عوارف المعارف »] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : وقدح فى دينه . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم فى الغالب ليسوا متدينين : « وقلّما يكون النحوى ديّنا » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعانى) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون فى اللغويين والنحاة كبراً وغطرسة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦ ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أساتذته فقال : ، وذكرت العربية عند القاسم بن المخيمرة فقال : أولها كبر وآخرها بغى . وقال بعض السلف : النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلهم فليتعلم العربية) . ويدل على ما كان ثمت من سخط على تحذلق —

ظبعاً ، تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، إسماعيل بن على بن حسين الأزجي البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩ ، وتوفى سنة ٦١٠) ، تلميذ أبي الفتح بن المنّى الحنبلى المحدّث (للتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة[1] . والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو إسماعيل الأزجي الذى قام بالتدريس أيضاً فى جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عنى أيضاً بإلقاء دروس فى بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافيات واسعة ، ومهارة فى الأصولين

— النحاة ، وإلى فعل عكسى جدلى ضدد غرورهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، نقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من أكثر من النحو حقه » (راجع « محاضر جلسات أكاديمية فينا SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . ويروى عن عبد الله بن التبان المالكى المشهور (المتوفى سنة ٣٧١ أنه قال : خذ من النحو ، فدع ؛ وخذ من الشعر ، فأقل ؛ وخذ من العلم فأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلا حقه ؛ ولا من الشعر إلا أرذله ، ولا من العلم إلا شرقه » (ابن فرحون ، الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب » ، طبع فاس ص ١٤٢) . وهناك من يقولون إن غالبية النحويين تميل إلى التشيع لعلى (المقرى ج ١ ص ٨٢٩ س ١٣) . ولعل هذا راجع إلى أن ما يروى عن نشأة النحو العربى فيه ميل إليه على ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

[راجع حملة شبيهة بهذه الحملة على النحويين فى العصور الوسطى المسيحية عند بطرس دميانى (أورده جلسون فى « الفلسفة فى العصور الوسطى » طبعة باريس سنة ١٩٣٠ ص ٣٧] .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، ناصح الإسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون إليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فإن أهل زماننا ومن قبلهم ، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين : موفق الدين المقدسى ومجد الدين ابن تيمية الحرانى . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ أبى بكر محمد الحلاوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته فى المناظرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه فى جميع هذه الأشياء « أوحد زمانه » . وكان له فى كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند إليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظراً فى ديوان الطبق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة « فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله » . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار[1] (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتى : « قال [أى ابن النجار] ولم يكن فى دينه بذاك [أى لم يكن صحيح الإيمان] . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه [أى أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقُش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال [أى ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسطاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك ، فما أثبته ولا أنكره . وقال كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع فى الحديث وفى رواته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويذمهم ويطعن عليهم » . واستفتى فى أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدين ، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هى : ما الحكم فى أمر هذا الرجل ؟) . فأفتى إسماعيل بأن قال إن « الإسلام يجبّ ما قبله[2] »

---

(١) هو الذى كتب ذيلا « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادى ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع ا . أمارى فى « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حديث للنبى ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الإسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل)[1] .

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جرّ الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل[2] . ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك[3] — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثره بمذهب الأوائل[4] .

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المديح الكثير الذى سخا به على عِلْم القاسم بن أحمد بن موفق اللورقى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : فياليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقلّ من نجا منهم (أى من المشتغلين بها)[5] » . ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إنا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية وممن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٩٨ (١٦ : ١) *Vorlesungen über den Islam.*

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل » .

(٥) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦)[1] بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبي هاشم أخذوا عليه شيئين : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل . . . الخ »[2] .

وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين فى العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كأساتذة فيروى أبو سعد بن السمعانى ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبى جرادة (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبى جرادة ، غضب الرجل الصالح غضبا شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! » قلت : « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ » فقال لى : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل »[3] .

فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن على بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه أنه «كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل»[4] ، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر للفيلسوف ، فأخرج مذهبه فى صورة المذاهب الكلامية ، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

---

(١) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ٢ .

(٣) راجع مقالة زوبرنهيم Soberuheim : « الشيعة فى حلب » ، فى مجلة « الإسلام » المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٢٤٤ فى أسفل .

السنة فى عصره هى الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة لأنها على الأقل قد نمت فى تربة إسلامية[1] .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحيين الذين استهداهم طوال محياه . فيروى مثل هذا فى لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلى (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذى عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفى داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كى يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هى : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا »[2] .

وطبيعى أن يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون الناس إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم »[3] . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة[4] . وفى درس عام ألقاه عبد القادر الجيلانى المتصوف الكبير (توفى سنة ٥٦١ هـ)

---

(١) القفطى ، طبع لبرت ص ٢٩٣ س ٣٠ : « كان إماما عالما بعلم كلام الأوائل ... وكان يتقى أهل زمانه فى التظاهر به ، فأخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الإسلامية » .

(٢) السيوطى ، « بغية الوعاة » ص ٢٢٦ . كذلك يدعى الذهبى ، وهو حنبل متعصب أن أبا المعالى الجوينى (أستاذ الغزالى) ندم وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة ، أورده أبو المحاسن فى تاريخه ، طبع پوپر Popper المجلد الثانى ، جـ ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخلاء » ، طبع فان فلوتن ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق جـ ٧ ص ١٢) . وكان هذا القرار يشمل كتب الكلام أيضا .

حمل على أحد القضاة لا لشيء إلا لأنه سمح بأن تكون فى مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب(1). وثمت مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر بإحراق كتب الأوائل التى كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلى الكبير (عبد القادر الجيلانى) لأنها كانت تشتمل على إلحاديات. وكانت محاكمته عملا من أعمال الانتقام الذى قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً، حتى كان أبوه يداعبه بموقفه بإزاء الدين ويتهكم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخلٌ فى أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذى لحق أسرة الصوفى الكبير (الجيلانى) — فقد زج بالكثير من أفرادها فى سجون واسط.

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب فى السحر والنارنجيات وعبادة النجوم، مما عنيت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب(2) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أمِرَ بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع

---

(1) أورده مرجليوث، «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير.

(2) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى «أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين»، سنة ١٨٨٣، الجزء الثانى، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٢، ٣٠٠ وما يليها.

الخليفة ، وجلس القضاة والعلماء – ومن بينهم ابن الجوزى – على سطح المسجد تجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد فى صفوف ، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد ، فى النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ، ويقول – كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر – العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الإمام أحمد . وكانت غضبة (على الكفار والملحدين) ولاغضبة يوم بدر . وقيلت أشعار فى هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم .

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسان العلماء ، وزُجَّ به فى السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزى . فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الإسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدد ضلالاته السابقة . ولما سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التى انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزى أن يتقهقر . وبسَعْي من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزج به فى السجن هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة ، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور . أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته فى رضى من الخليفة تارة ، وسخط تارة أخرى[1] .

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب فى القضاء على ما كان فى الإدارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة « وكان بئس الحاكم » ، وأخذ منه مالا كثيراً . وأخذت كتبه فأحرق منها فى الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة[2] . فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب إخوان الصفاء . وما يشاكلها[3] .

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ ا وما بعدها ، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤) .

وكان طبيعاً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما. ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن فى وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم، التى لاتتعرض للدين فى جوهرها، قادرة على الإغراء بالتقدم فى طريق الفلسفة.

وأول هذه العلوم الرياضيات. أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلا جداً، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض، فالشريعة إذاً تقضى بتعلمه. والحسابات المعقدة التى تفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء فى التوريث، لا يمكنهم أن يستغنوا عنه. ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفَرَضِيّ الحاسب »، أى العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب(١) فى وقت واحد.

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل. فكان القوم يشعرون بشىء من القلق بإزاء الأشكال الهندسية. فهذه هى الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة فى

---

(١) « المجلة الألمانية لنقد الكتب DLZ سنة ١٨٩٦ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشتى). [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب فى معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية بمنشن واستامبول وإلى كتاب « ما لا بد للفقيه من الحساب » للبهشتى الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطانى برقم ١٣٤٦ وفى بتنيا برقم ٦١٠ فى ملحق فهرست كتبها].

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذّج الإيمان فى زمان أبى نواس كأنها زندقة ، وحكم بإلحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية[1] . وفى العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة فى أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف فى نفس أحد المتعصبين[2] .

وإنا لنجد رأى أهل السنة فى عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسى معاً ، قد عبر عنه فى رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو أحمد بن ثوابة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ ـ ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصرانياً أولا ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كى يعلماه مبادئ الهندسة . ففى مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادئ هذا العلم الذى أريد له تعلمه كى يصير زنديقا ، ويلوم صديقه لأنه قذفه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقَنَّعة[3] . نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعا من أجل الدعابة والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعابة يشيران إلى رأى سائد فى طبقات واسعة ، أراد هذا الماجن العابث أن يسخر بسذاجة إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقا عن شعور عام موجود فى الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففى كتابه الذى أهداه إلى الوزير العالم الصاحب بن عبّاد (وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب « الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها » ، يتحدث فى أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضع وشرحته من قبل فى كتابى « دراسات إسلامية » جـ ١ ص ٢١٤ ، عما اختصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

---

(١) الأغانى جـ ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .
(٢) القفطى طبع لبرت ص ٢٢٩ .
(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، جـ ٢ ص ٤٦ .

ينكرون على العرب أسبقيتهم فى إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدّعون الأسبقية فى هذا لليونان ، ذاكرين كلاما فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منكرة[1] بتراجم[2] بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها » . والحق أن فضل السبق فى هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء[3] من الأعداد والخطوط والنقط ، التى لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل ما نعوذ بالله منه » .

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالى فى هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد أن رأيه فى صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالى أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها ، لا « يتعلق

---

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة فى أسلوب تهكمى إلى ما تحدثه أسماء الفلاسفة الطنانة المنكرة من روع فى النفوس تجعل الناس ينخدعون بها . فيقول الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقراط وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمت مواضع أخرى أوردت فى « مجلة الدراسات اليهودية » RÉJ المجلد رقم ٥٠ ، تعليق رقم ٣٣ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة : معناها اسم) كتب أرسطو وهالتهم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن قتيبة فى أدب الكاتب (طبع جرينرت Grünert ص ٣ فى أسفلها) وهذه الغرابة يجدها خصوم العلوم اليونانية فى مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافى فى المناظرة التى جرت بينه وبين متّى بن يونس القنائى الفيلسوف فى قيمة منطق أرسطو (أوردها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجوهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ، راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفى هذه الأحوال كلها استعمل لفظ (هال) كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن المانوية إنهم يريدون أن يهولوا بألفاظهم الغريبة ، فى كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ١٦ : (والتهويل بعمود الصبح الخ) ، ثم فى الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول (إن الزنادقة أصحاب ألفاظ فى كتبهم وأصحاب تهويل) .

(٣) راجع أيضا ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٣ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن إقليدس كتب كتابا فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبة » .

شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هى أمور برهانية ، لا سبيل إلى مجاحدتها » ؛ وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان[1]. وذلك أن «من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقادُه فى الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم فى الوضوح وفى وثاقة البرهان كهذا العلم (الرياضى) ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم فى هذا العلم » ! وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وإن المرء يمكن أن يكون حاذقاً فى أحدهما ، دون أن يكون حاذقاً فى الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الإلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرَّب كلام الأوائل فى الرياضيات والإلهيات وخاض فيه . فإذا قيل هذا الكلام لمن وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، «لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وحبُّ التكايس على أن يصرّ على تحسين الظن بهم فى العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض فى تلك العلوم . فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين . ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقل من يخوض فيه (أى العلم الرياضى) إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى[2] » .

ثم نرى الغزالى فى كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها ، طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو فى أحد كتبه[3] يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون ما فى هذا

---

(١) سنورد هنا واحدة فحسب من الآفتين اللتين تحدث عنهما .

(٢) « المنقذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشحيذ الخواطر[1] سبباً فى مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة ، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) :

« فإن الشيء ، إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لتلك المنفعة الواحدة » ، فالخمر مثلا لا شك فى مالها من نفع « فى تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر فى تشحيذ الخاطر » ومع ذلك فهما محرمان ،« بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشحذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر فى علم إقليدس والمجسطى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشحذ الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهى أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراءها : وإن لم يكن فى نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينها انتهى فى الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلا عن رجل اسمه محمد بن يونس البهرانى الأربلى (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذى اشتهر خصوصاً كلغوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحل شكوك إقليدس وأقبل على دراسة المجسطى لبطلميوس إقبالا صادف فيه بعض النجاح [2] ، ولكنه فى النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مرٌّ جناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كلها[3] .

---

(١) فى « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، ص ٩٧ يتحدث الغزالى عن « تشحيذ الخواطر » عن طرين علم الكلام ، وراجع أيضا عنوان كتاب « شحذ الفطنة » ؛ ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محيى الدين ابن العربى يأخذ على الفقهاء فى عصره أنهم يشتغلون بالجدال « ينوون فى ذلك تلقيح خواطرهم » ، (الفتوحات المكية) (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه (مجسطى أو إقليدسى) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٧ ، راجع وصف الفهرست لأحدهم بأنه (إقليدسى) ، ص ٢٨٥ س ١٢

(٣) السيوطى ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى ثمرة هذا العلم مرٌّ جناها ، وعاقبته مذموم أولاها وأخراها » .

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالاً للاعتراف بعلم التنجيم فى داخل الإسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم[2] نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الإنكار[3] اه . وذلك لأنه رأى فى التسليم بأن للنجوم تأثيراً علّياً فى أحداث الكون إنكاراً للمبدأ الرئيسى القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث[4] ؛ وفى هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق . فنرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعنى به أبا الحسن البرذعى ، يفسر قولا منسوباً إلى النبى هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

---

(١) [يراجع فى هذا أيضا المجلس السابع من « مجالس إيليا مطران نصيبين » التى نشرها لويس شيخو فى المجموعة « محاورات دينية . . » بيروت سنة ١٩٢٣ ص ٦٤ وما يليها]

(٢) إخوان الصفا ، ج ٤ ص ١٤٦ ، راجع « استنباط القضاء من النجوم » الوارد فى بروكلمن ج ١ ص ٢١٩ س ٢٣ . وما يدل عليه مولد الشخص هو وقضاء الله شىء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٣٦٠ س ٤ .

(٣) إخوان الصفا ج ١ ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتركون إلخ . . . »

(٤) أبو حيان التوحيدى ، « المقابسات » (طبعة بمباى) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون المذهب مازعم أرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية فى هذه الأجسام السافلة ، وينفون الوسائط والوصائل ، ويدفعون الفواعل والقوابل » . [يختلف نص طبعة السندوبى (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ — ٣) عن هذا النص اختلافا كبيراً والأرجح عندنا أنه أصح من نص طبعة بمباى ، وهاك هو « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محققة ، أو مصابة ملحقة ، ومعروفة محصنة] ، ولم يكن المذهب ما زعم [الضمير هنا يعود على قوله فى هذه الفقرة : « فتى أفضى هذا الفاضل النحرير والحاذق البصير ، إلى هذا الحد والغاية ، كان علمه عارية من الثمرة ، خاليا من الفائدة . . .] وأرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية فى هذه الأجسام السافلة ، وينفون الوسائط والوصائل . . . »] . راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل : فيما يتعلق بإحدى الصيغ التى تقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً علّياً .

وتصرفها كما يفعل « جهال الفلاسفة »[١] . وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى هو حسن بن موسى النوبختى (فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً فى « الرد على المنجمين »، ثم إنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى ردّه على المنجمين قوياً حازماً، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك[٢]. أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمَد ، وهو الذى ألف كتاباً فى الرد على القائلين بـ « إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها »[٣] . وهذا الرأى قد ظل رأى الأشاعرة السنين[٤] . كذلك الشافعى يروى عنه وهو الواسع العلم جداً ، أنه اشتغل بعلم النجوم[٥] فى شبابه ، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم[٦] . ثم إنه عُدّ السبب فى استهتار أبى معشر البلخى (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين ، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الاتقياء الصالحين ، ذلك أن أبا معشر كان فى أول أمره من أصحاب الحديث ـ حتى قيل عنه إنه كان يغرى العامة

---

(١) « المعتزلة » طبع ت . و. أرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣ س ٨ .

(٢) النجاشى ، « كتاب الرجال » ص ٥٣ س ٨ (طبعة بومباى سنة ١٣١٧) : كتاب الرد على المنجمين ؛ فإن أبا علىّ تجاهل فى رده على المنجمين . . . . » . راجع أيضاً المعتزلة ، الطبعة المذكورة ، ٥٥ س ١٠ ، ص ٥٨ س ٦ من أسفل .

(٣) ابن عساكر ، أورده ميرن Mehren فى كتاب عن الأشعرى . . Exposé ص ١٠١ س ٧ من أسفل . كذلك يرد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو : « نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس » ، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ١٠٢ س ١٣ .

(٤) يهمنا أن نشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدادى (المتوفى سنة ٤٦٣ [ورد خطأ مطبعى فى بروكلمن جـ ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا : سنة ٤٠٣]) المسمى بكتاب « القول فى النجوم » ، راجع السبكى ، « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ و ٣١٩ س ١٧ .

(٥) يروون عنه أنه فى افتخاره بعلمه بحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها « البرى من البحرى ، والسهلى ، والجبلى ، والفيلق والمصبح » ؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورد ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٦ ص ٣٧٢ س ١١) .

(٦) السبكى ، الكتاب المذكور ، جـ ١ ص ٢٤٣ ؛ ص ٢٥٨ س ٩ ؛ أبيات فى ذم علم النجوم ، ياقوت ، الكتاب المذكور ص ١٩٧ .

بالكندى الفيلسوف[1] — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو فى طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير على بن يحيى بن المنجم « وتعلم فيها علم النجوم ، وأعرق فيه حتى ألحد ، وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والإسلام أيضاً »[2] .

ونرى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة فى الأيام الأخيرة للدولة الأموية فى الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه[3] .

ولم يكن هذا مقصوراً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة[4] . فإن المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمى أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفته من فائدة فى إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة[5] : علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا المعنى فى كتبهم ، فإنه من علوم الأوائل أى من العلوم التى لم تنبت فى التربة التى تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكى يكون علماً متهماً[6] . بل إن مفسراً

---

(١) القفطى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلا « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه فى علم النجوم وسيّما فى فى علم الهيئة » .

(٥) كان يراعى فى من يعينون بوظيفة « الموقت » أن يكون عالما بالفلك ، راجع مثلا ما فى بروكلمن ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

(٦) [راجع موقفاً شبيها بهذا فى المسيحية ، انظر **F. Picavet: "Hypostases Plotiniennes et trinité chrétienne" en, *Annuaire de 1917-1918* de l'école pratique des Hautes Etudes p. 83, et n. I.**]

متكلما كبيراً، قريبا كل القرب من الفلسفة، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم الفلك كثيراً، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم: فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والأخبار(١)

والحق أنهم وجدوا فى مواضع من علم الفلك مقدّمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما فى الإسلام توفيقاً حقيقياً. فالسلطان السنّى خوارزم شاه يرى ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد «الشمسُ طالعة فيها فى منتصف الليل» إلحاداً وقرمطة؛ فإن صحة هذا الخبر تقتضى الشك فى صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة(٢)، إلا أن البيرونى العظيم، الذى كان يعيش آنئذ فى بلاط السلطان، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة(٣). ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب، وقد ورد هذا فى الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة؟ يرد محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير، بقوله فى كتابه «الكواكب الدرارى فى شرح البخارى»، إن مبادئ أهل الهيئة مردودة، «وقواعدهم منقوضة، ومقدماتهم ممنوعة»، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل(٤).

والآن فماذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات؟

إن الغزالى نفسه، وهو الذى لم يشأ التسليم، وهو يحارب الفلسفة، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التى ثبتت رياضياً، وبين الأحاديث، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها، مفضّلا التضحية

---

(١) «مفاتيح الغيب» (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩: «والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر».

(٢) هذه المسألة هى فى الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التى ذكرها حسن العباسى فى كتابه الوارد ذكره فى كتابى «مباحثات فى الفيلولوجيا العربية» ج ١ ص ٢١٥ ***Abhandlungen zur arabischen Philologie.***

(٣) ياقوت الكتاب المذكور ج ٦، ص ٣١٠.

(٤) أورده القسطلانى ج ٩ ص ٣٢٤ فى أسفل.

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لائذاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينها[1] ، نقول إن الغزالى كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فإنه يقول « وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »[2] . وهذا الرأى المطبوع بطابع الشك المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكى يجيب من بعدُ ، عن السؤال الذى وضعناه ، أحدُ كبار رجال الشافعية ، ونعنى به شهاب الدين بن حجر الهيتمى ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر : « وأما البحث فى الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هى عليه على طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرّم ؛ وإن أريد به معرفة ما هى عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفاسد ، كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم . وحرمته حينئذ مشابهة لحرمة التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعاً وقبحاً »[3] .

— ٤ —[4]

وكان لأهل السنة بإزاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من موقفهم بإزاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة ، فالاعتراف بطرق البرهان الأرسططالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً ، وعن هذا الرأى عبّر الشعورُ العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : مَنْ تمنطقَ تزندق[5] .

---

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديثية » (القاهرة ، الميمنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) [يراجع فى هذا أيضاً « مجالس إيليا مطران نصيبين » التى نشرها لويس شيخو فى المجموعة الموسومة باسم « محاورات جدلية ومجالس دينية ورسالة لاهوتية » طبعت فى بيروت عند الآباء اليسوعيين سنة ١٩٢٣ ص ٦٣ : ففيها بيان لموقف المسلمين من المنطق ورد إيليا على هذا الموقف] .

(٥) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦) ص ٢٨٣ *Proverbes arabes de l'Alger*

والظاهر أن الفارابى – وفضله الرئيسى راجع خصوصاً إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها – قد قصد إلى معارضة هذا الرأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه طائفة من أقاويل النبى يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكماً فى صالح المنطق[1] .

وكان للمتكلمين نصيب وافر فى العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين ، وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسى فى محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهارها « أو تواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم »[2] . وكان هذا سبباً فى ازدراء الأرسططاليين المسلمين لهم[3] . ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة ضد الفلسفة عموماً ، والمنطق على وجه التخصيص[4] . وإخوان الصفا ، ولعلهم أن يكونوا فى هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

---

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبى صلعم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معانى النفس » ص ١٣ [هذا كتاب فى الأخلاق ، نسب خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودى ؛ وهو باللغة العربية بحروف عبرية . نشره جولدتسهير سنة ١٩٠٧ فى « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، ڤيدمن ، ٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الغزالى ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » . وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفى أن نذكر مثلا كتاب « الرد على أهل المنطق » للنوبختى (النجاشى ، الكتاب المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بأنهم يقولون بأنه لافائدة فى علم الطب[1] . وأن علم الهندسة[2] عاجز عن معرفة حقائق الأشياء[3] ، « وأن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة وأن أهلها ملحدون »[4] . ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد ، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى فى كتابه « مثالب الوزيرين[5] » عن موقف الصاحب إسماعيل بن عبّاد (المتوفى سنة ٨٣٥) العالم ، وزير آل بويه وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته[6] . وهذا الكتاب طعن فى الصاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد ، وكان شؤماً على من يقتنيه[7] . قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديهته فى أسلوب تهكمى : « والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة وكتابته مهجنة بطرائقهم ، . . . وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها ، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد ، وليس له من الجزء الإلهى خبر ، ولا له فيه عين ولا أثر »[8] .

وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أى جعفر

---

(١) من صرحوا بعداوتهم لعلم الطب ، الجاحظ ؛ ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب فى « الرد على الجاحظ فى نقض الطب » (الفهرست ص ٣٠٠ س ٢٤) ؛ راجع « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣ ، تعليق رقم ٣ .

(٢) ربما كان هذا راجعا إلى الميل إلى الشك عند المتكلمين .

(٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣ .

(٤) « رسائل إخوان الصفا » (طبعة بمباى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل : « إن علم الطب لامنفعة فيه ؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا) ؛ وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة ، وإن أهلها ملحدون » .

(٥) راجع « مجلة الإسلام الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS ، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥ .

(٦) راجع مجلة الإسلام » المجلد رقم ٣ ص ٢١٤ .

(٧) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٤٨ فى السطر الأخير : « وهذا الكتاب من الكتب المحدودة ، ما ملكه أحد إلا وتعكست أحواله » . راجع أميدروز ، « مجلة الإسلام » ، المجلد المذكور ، ص ٣٤٥ [وقد طبع فى دمشق سنة ١٩٦١] .

(٨) ياقوت طبع مرجليوث ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا فى الله ، فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذى ليس كمثله شىء[1] » . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه فى العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطقى — وهذا لقب المتخصصين فى المنطق[2] — لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فإنا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التى وجدت فى العصر العباسى الأول[3] ، وأنهم قد انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

(١) الكلينى ، « أصول الكافى » (بمباى سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذى وضعه أهل السنة وقد أوردناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فمثلا يحيى بن عدى المنطقى ، أبو سليمان المنطقى ؛ والأخير كان مركزاً لدائرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدى فى « المقابسات » مجالسها (راجع دى بور « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ص ١١٤ وما يليها [= ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية]) ؛ وله أبحاث فى الأحلام « الفهرست » ص ٣١٦ س ٢٥ » ونحن نجد أن جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقى » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثيراً لفظيا شكليا) عند الشعرانى فى « لطائف المنن » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من اسفل : « كما هو مقرر فى كتب المتكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذى أمر الخليفة المعتضد أبا إسحاق الزجاج بتفسيره تفسيرا لم تخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بخزانة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، نقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذى ورد فى روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فإن ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب فى اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فليجل للقراءة : « جامع النطق » ، وهى قراءة أوردها ياقوت أيضا (طبع مرجليوث ج ١ ص ٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضاً أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونعنى به محمد بن إسحق أبا النصر الكندى ، قد اشتهر بأنه « كان عالما بالهندسة ، قيما بعلوم الأوائل » ، التنوخى فى ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ . [يضاف إلى هذا أن كثيرا من كتب اللغويين قد عنونت بعنوان المنطق للدلالة على النطق لا على علم المنطق ، راجع ياقوت ج ٣ ص ٣٢ : « كتاب إصلاح المنطق » ؛ ج ٢ ص ٣٩ من الطبعة المصرية : « كتاب المنطق » ، ج ٤ ص ١٨٢]

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الإسلام فى الغرب أيضاً . فنرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٣٦ هـ) الذى عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والإقبال عليها ، أن المنصور بن أبى عامر قد أمر بإحراق جميع الكتب المؤلفة فى العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد فى تأييد حكمه على رجال الدين[1] . إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقة غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هى غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنتين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقاً جاهلون[2] . ولدراسة المنطق فى نظر ابن حزم قيمة خاصة فتراه يقول[3] إن : « الكتب التى جمعها أرسطاليس فى حدود الكلام (؟ ـ يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعِظَمُ منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود (أى القواعد المنطقية) فى مسائل الأحكام الشرعية (أى يظهر عظم منفعتها فى مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح ألبتة ؛ وضرب الحدود التى من شذ عنها كان

---

(١) تجد وصفا مفصلا لإحراق هذه الكتب ، فى « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة جـ ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » جـ ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه » . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التى ألفها فى حدود المنطق ، وفى رده على الاعتراضات التى وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهى حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق[1] . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة[2] . ومع ذلك فإنا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه[3] ، ونعنى به القاضى أبا القاسم صاعد بن أحمد قاضى طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : فعنى (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتابا سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاطاليس[4] ، واضع هذا العلم ، فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بيّن السقط[5] » .

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من أقوال فى علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية فى الأندلس الإسلامى ، وهى التقاليد التى أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبى عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

---

(١) كتاب « الملل والنحل » جـ ١ ص ٢٠ فى أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها فى كتبنا التى جمعناها فى حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؛ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبى رافع .

(٤) [راجع الذخيرة لابن بسام القسم الأول ص ١٤٠ س ١٧ – ١٨ ؛ مطبوعات كلية الآداب ، بالقاهرة سنة ١٩٣٩] .

(٥) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٢٧ ، فإنه أورد هذا الموضع . [وقد طبع كتاب « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه » فى بيروت سنة ١٩٥٩ ضمن منشورات دار مكتبة الحياة]

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة فى الأندلس ، ونعنى بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة فى جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فإنه حتى فى عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذى ظهر حتى فى أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع – وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد – فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية فى عنف ظاهر وغضب بيّن[1] . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثانى عشر ، وهو تلك الأبيات التى هجا بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البارع ، الفلسفة[2] . ولعله فى حكمه على ما « سنّ ابن سينا وأبو نصر » قد تأثر بما سمعه فى البيئات السنّية فى الشرق التى اتصل بها أثناء رحلته[3] .

وكان للغزالى المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق فى ذاتها . إلا أن النحو الذى عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذى أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فإن أبا الحجاج يوسف ابن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسى الأرسطالى المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب فى المنطق ، ونحن نراه فى دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم فى الإسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالى

---

(١) راجع ميجيل آسين پلاثيوس فى كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص ١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [فى هذا التعلق يقول پلاثيوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط فى القرون الأولى ، بل وفى العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التى يحرم الاشتغال بها »] .

(٢) المقرى ج ١ ص ٧١٦ [نص هذه الأبيات هو :

قد ظهرت فى عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر

لا تقتدى فى الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التى عملها ريت ودى خويه ص ١٤/١٥ *The travels of I. Gubair*, ed Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربى (« الفتوحات المكية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان فى حالة تأثر شديد .

خصوصاً — نقول إن ابن طملوس قال فى عرضه للأحوال السائدة فى عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالى فى المنطق ، إن الغزالى ، باعترافه ، لم يشأ فى أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقى الذى هو موضوع الذم والاستهجان[1] . « فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد هى فى[2] صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غيَّر أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ونكبَ عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتهان . فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فإنه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم فى أثناء البحث فيه فيقول : « فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية . فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »[3] . ثم إنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة فى نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » ، وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة فى المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

---

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التى تكاد تكون تصريحا أن له فيها (فى صناعة المنطق) تآليف ورى فى تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها « معيار العلم » ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصفى » فى الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة الميلامية سنة ١٣٠٢) ص ٦ س ١٠ : « الكتاب الذى سميناه معيار العلم : الذى هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [فى نص مؤلف البحث : هى من] .

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد ، وأخذتها عن صحف إبراهيم وموسى[1] .

بدأ الغزالى بأن قال إن منهج البحث فى الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث فى الأمور العقلية[2] ، وعلى أساس هذا القول حاول فى كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية ، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة . فنراه فى كتاب « القسطاس » يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ، التى هى وحدها « موازين » الحقيقة ، من القرآن نفسه . وفى كتاب « المعيار » يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملا فى المنطق ، واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه فى الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التى يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه[3] ، وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع[4] ، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهانى ، بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين فى كلتا الناحيتين[5] ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى – وهى كافية فى الفقه كل الكفاية – وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقينى[6] ، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية . فنجده فى كتاب « المقاصد » الذى قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسططالية ، ينتهز الفرصة ، حين عرضه لنظرية القياس ، لكى يلقى نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

---

(١) « القسطاس » (طبعة القاهرة ، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩ .

(٢) معيار العلم ص ٢٣ س ٢ : « إن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات » .

(٣) « معيار العلم » ص ٨٦ وما يليها .

(٤) مثلا فى الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل ؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه ، ص ٧٢ س ٥ من أسفل ، كذلك فى مواضع من الكتاب متفرقة .

(٥) الكتاب السابق ، ص ٧٣ س ١٠ ، ص ٧٨ فى أسفل ، ص ١٤٨ س ٢ ، وغير ذلك .

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل .

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية[1] . وفى كتاب « المعيار » يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين فى النتائج تتوقف على درجة اليقين فى المقدمات[2] ، ويأخذ على أهل الرأى والقياس سطحيتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشىء من العلوم العقلية[3] يخلطون فى استعمالهم القياس التمثيلى فى الفقه .

إلا أن الغزالى لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيما يقوم على منهج فى البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه ، وهذا واضح مما فعله فى كتابه الأخير الضخم « المستصفى » ، وهو كتاب جمع دروسه فى أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هى تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالى من التردد ليجعله يصل فى النهاية إلى نوع من الشك والقلق يثيرهما فى نفسه تأمله فى أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو فى كتابه « محك النظر » ــ وهذا ملخص فى المنطق ألفه الغزالى تلبية لدعوة صديق ،

---

(١) « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » ص ١١٢ : « إن المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال فى الفقهيات عن طريق « نقل الحكم من جزئى على جزئى [فى نص مؤلف البحث : جزء ، « وهو خطأ مطبعى] آخر » ص ٦٩ ، س ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعقلية خطابية » ص ١٣٠ السطر الأخير ، وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونعنى به القياس « من الشاهد إلى الغائب » . كذلك فى مؤلفه الأخلاقى « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأى من شدى [فى نص مؤلف البحث : سدى ، وهو خطأ مطبعى] أطرافا من العقليات ولم يخمرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين[1] . وهو يعبر عن سآمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوّلني (هذا الصديق) إلى فنٍّ اطّرحته بحكم السآمة والضجر ، فعُدت إليه معاودة من التفت إلى ما هجر وظلٌّ الالتفات إلى ما هُجر ثقيلٌ[2] » . ويطلب إلى صديقه (فى المقدمة وفى الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله فى أوقات خلوته بعد كل صلاة ، فى مقابل هذا العمل الذى قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه[3] » .

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذى أشاد به فى مطلع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره علما يؤدى إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالى فى اعترافاته (« المنقذ من الضلال ») عن المنطق من بين العلوم التى تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه فى ذاته على الدين . فأية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحد وأشكال القياس مثلا ، حتى يجحد المنطق وينكر ؟ أن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد فى عقل هذا الذى يجحده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

---

(١) ولكنه على كل حال قد ألفه وهو فى سن متقدمة ، فإن الغزالى يشير فى الخاتمة إلى أنه بحث فى المنطق فى معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال فى حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعا لهذا يظهر أن الكتاب الذى نحن بصدده أقدم من التحرير النهائى لكتاب « المعيار » الذى نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً فى « التهافت » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقا لكتاب « التهافت » .

(٢) « محك النظر » (طبع النعسانى والقبانى ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك فى الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمى المسماة « برسالة الوعظ والاعتقاد » (= بروكلمن جـ ١ ص ٤٢١ ، برقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ما ورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدّيمى) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالى صديقه نفس الرجاء فيقول : « [وهأنا . . . مقترح عليه] أن لا يخليني عن دعوات فى أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يريني . . . » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه فى مقدمة « معيار العلم » ، وفى « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظالماً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر فى المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنْقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) » ، فيتعجل ويقع فى الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بإدراكه حقيقة علومهم الإلهية[1] .

تلك هى الأخطار التى قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شىء . وليس فى هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالى متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة فى دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا فى العصر الذى تلا الغزالى ، وكانت مرتبطة فى هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجرى ، باسم محدث من أشهر المحدثين فى عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدثوننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية فى القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هى شخصية كمال الدين بن يونس الموصلى . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة فى نواح عديدة من نواحى العلم[2] . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملما بالتوراة والإنجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمت من نظير فى معرفته بالرياضيات والطبيعيات والعلوم

---

(١) « المنقذ » ص ١٠ و ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع فستنفلد ، رقم ٧٥٧ (جـ ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد ورد هذا الكلام بتمامه السبكى فى « طبقات الشافعية » ، جـ ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ ،

الفلسفية . فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والإلهيات مالم يكن يعلمه واحد من معاصريه فى فرع من هذه الفروع . وعلمه بإقليدس وبطلميوس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربى وما يرويه التاريخ . وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا . ومن هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ) الذى أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث[1] . ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كى يتلقى على كمال الدين هذا دروساً فى المنطق سراً إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لإفادته ، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذى كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا . فلم يكن فى وسع كمال الدين إلا أن يقول له : « يا فقيه ، المصلحة عندى أن تترك الاشتغال بهذا الفن » . فقال له : « ولم ذلك يا مولانا ؟ » فقال : « لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم ينسبون كلّ من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، فكأنك تفسد عقائدهم فيك ، ولا يُحَصَّل لك من هذا الفن » . فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق ، وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان « يتهم فى دينه ، لكون العلوم العقلية غالبة عليه . وكانت تعتريه فى بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم ، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا .

أما ابن الصلاح الشهرزورى فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذى لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه ، بل صار خصما لدوداً له باسم الدين . فى تلك الإجابة التى أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه) : هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليما ؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية فى إثبات الأحكام

(١) بروكلمن ج ١ ص ٣٥٨ برقم ١٩ .

الشرعية ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ، وهو مدرس فى مدرسة من المدارس العامة ؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها ، فيقول : إن « الفلسفة أسُّ السفه[1] والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهّرة ، المؤيدة بالحُجج الظاهرة والبراهين الباهرة . ومن تلبّس بها تعليما وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان . وأى فن أخزى من فنٍ يُعْمى صاحبَه ويُظلم[2] قلبه عن نبوّة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة ، حتّى لقد انتَدَبَ بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة[3] ، وعددناه مقصّراً ، إذ هى[4] فوق ذلك بأضعاف لا تحصى . فإنها ليست محصورة[5] على ما وجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد بعده[6]

---

(١) تورية بالجزء الثانى من الكلمة : فل[سفة] . ويتلاعب أبو الفتح البستى بهذا اللفظ فيقول إن « فلسفة » أصلها « فلّ السفه » (ذكره الثعالبى ، « يتيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضا الفقيه أبو عمران الميرتلى فى أبيات له هجاء فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال :

لا خير فيما الفل أوّ   له وآخره سفه

(٢) فى المخطوطة : أظلم (ومؤلف البحث يقرأها : أظلم ، وهى قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق مع وضع الفعل فى صيغة المضارع ، لأنه معطوف على « يعمى » ، ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية) .

(٣) راجع كتابى « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢ *Muh. Stud* عبد القادر الجيلانى ، « الغنية » (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ فى الوسط : « وقد عدها أهل العلم ألف معجزة » .

(٤) غير موجودة فى المخطوطة (وغير موجودة أيضاً فى الطبعة المصرية) .

(٥) [فى نص مؤلف البحث ، كما فى الطبعة المصرية ، هكذا . ونحن نفضل قراءتها : « مقصورة » نظراً إلى حرف الجر (على)] .

(٦) فى المخطوطة : على يتجدد [ومؤلف البحث يقرأها : وما يتجدد ، والقراءة التى أثبتناها هنا هى الموجودة فى الطبعة المصرية ، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصه مما هو وارد فى المخطوطة] .

صلعم على تعاقب العصور : وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات[1] المتوسلين به فى حوائجهم ومغوثاتهم[2] عقيب توسلهم به فى شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد .

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يُقْتَدَى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برّأ الله الجميع من مَعَرّة ذلك وأدناسه ، وطهّرهم من أوضاره[3] . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعة فمن المنكرات المستبشعة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقى للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كلّ صحيح الذهن ، لاسيما من خدم نظريات[4] العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويَعْرِض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ،

---

(١) فى المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : وإخبات ، والقراءة التى أثبتناها هى الموجودة فى الطبعة المصرية ، وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هى الصحيحة ، لأن (الإخبات) معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و (إجابات) المتوسلين داخلة فى معنى الكرامات والمعجزات ، كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فإن (الإجابة) أولى أن تقرن (بالتوسل)] .

(٢) (فى الطبعة المصرية : إغاثاتهم) .

(٣) [فى الطبعة المصرية : (أوصابه) ، والقراءة التى فى نص مؤلف البحث ، والتى أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح] .

(٤) فى المخطوطة : بطربات .

لتخمد نارهم[1] ويمحى آثارها وآثارهم . يسَّر الله ذلك وعجَّله . ومن أوجب هذا الواجب عَزْلُ من كان مُدرِّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والإقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذِّبه ، والطريق فى قلع الشر قلع أصوله ، وانتصاب مثله مُدرِّساً من العظائم جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة ، وهو أعلم[2] » .

ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيبون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالى ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق فى الفقهيات ، وإن لابن الصلاح على الغزالى مآخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق[3] .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأى السائد فى البيئات السنية فى مناطق واسعة من العالم الإسلامى إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبينة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعنى به سيف الدين على الآمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١ هـ) . وكان سيف الدين فى أول اشتغاله حنبلى المذهب ، وقد درس على ابن المنِّى (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه : ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

(١) (ومؤلف البحث يقرأها : « ليحمى ديارهم » ، لأن فى المخطوطة : « ليحم ديارهم » ، وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر فى ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد فى الطبعة المصرية) .

(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١٧ ا (فهرست دار الكتب جـ ٣ ص ٢٤٨) وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكى ؛ « طبقات الشافعية » جـ ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة فى العلوم الدينية والفقهية (وخصوصاً علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا[1] مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية . مع أنه لم يكن فى تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية[2] . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨) ، ويذهب مذهب الفلاسفة . وكُتِبَ محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه[3] . فلما رأى سيف الدين هذا التألب عليه فرّ إلى الشام ، ودُعى إلى التدريس بإحدى مدارس دمشق . ولكنه عزل من بعد لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التى قال بها ابن الصلاح الشهرزورى .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة فى أحيان أخرى . فنرى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكى (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بإزاء الفلسفة موقفا مملوءاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة . بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بإزاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة . ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به « جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخة مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة » على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكى

---

(١) طبع الفصل الخاص بالصابئة من كتاب « أبكار الأفكار » له الذى ذكره بروكلمن ج ١ ص ٣٩٣ فى مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهى مجلة عربية شهرية تصدر فى بيروت .

(٢) يقول ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذى أغفل ذكر اضطهاد الآمدى ، ما نصه : « وكان نادراً أن يقرئ أحداً شيئاً من العلوم الحكية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع فستنفلد ، برقم ٤٤٣ (ج ٥ ص ٢٠)

لايحرمه تحريماً تاما ، وليس من شك فى أنه فعل هذا حاسباً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالى الذى كان السبكى يجلّه كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة فى قلبه ، ووصل فى العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيهاً مفتيا مشاراً إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » ، أما من عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق(1) . ومن المؤكد أن الإهابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضا فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقى الدين بن تيمية الحنبلى الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان فى موقفه بإزاء هذه المسألة التى نحن بصددها مستقلا عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأى العدائى فى الفلسفة وارد فى معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » . أوصى تلميذُه شهابُ الدين أتباعَ الشيخ بها فى رسالة التعزية التى كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة(2) . وكتب ابن تيمية أيضا كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان »(3) ، لخصه جلال الدين السيوطى فى كتاب موجود فى مجموعة مخطوطات ڤارْنر برقم ٤٧٤ فى مكتبة جامعه لَيْدِن(4) .

---

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكى ، طبع مهرمن ص ١١١ . يشير السبكى فى هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين فى علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً فى « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالى ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة فى مجلة « المنار » المجلد العاشر من ص ٦١٦ إلى ص ٦٢١ .

(٣) [يوجد بالهند مخطوطتان لكتاب لابن تيمية فى الرد على المنطق اليونانى ذكر سليمان ندوى فى البحث الذى كتبه فى مجلة « الحضارة الإسلامية » ج ١ سنة ١٩٢٧ Islamic Cutture أن اسمه « الرد على المنطقيين » وقد نشر بالهند (بمباى سنة ١٩٤٩) ، كما نشر له بمصر كتاب « نقض المنطق » ، القاهرة سنة ١٩٥١ ولتلميذه ابن قيم الجوزية رأى مشابه فى كتابه « مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ . القاهرة ، مطبعة صبيح] .

(٤) راجع كتابى عن الظاهرية ص ١٣٠ . [وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٩٤٣ عن نسخة بالأزهر ، ولكن هذه الطبعة حافلة بالأخطاء] .

وهذا السيوطى يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ، فيقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت فى مبادئ الطلب قرأت شيئاً فى علم المنطق : ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ؛ فتركته لذلك . فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم[1] » . ويظهر أن السيوطى قد أظهر عداءه للمنطق فى مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة[2] التى تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المغيلى الفقيه التواتى المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه كافور كتب كتاباً عنوانه « الفرقان » — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطى ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية فى داخل إفريقية[3] ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هب الفقيه التواتى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد[4] ، للدفاع عن المهاجَم فى رسالة منظومة ، بينما السيوطى فى رده المنظوم الذى أرسله إلى توات قد برر سلوكه فى هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لإنسان أن يسمى كتاباً اتجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ،

---

(١) أورده مويرزنجه فى طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطى ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السودانى المطبوع فى كتاب « تعريف الخلف برجال السلف » ، طبع أبى القاسم محمد الحفناوى جـ ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ وص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدتين .

(٣) راجع بجنى « فى مميزات . . السيوطى وتآليفه » الذى ظهر فى « محاضر جلسات أكاديمية ڤينا » SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع « مجلة الدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وما يليها . ثم « مجلة العالم الإسلامى » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ وص ٢١١ **Rev du monde mus.**

فهذا الاسم خاص بالكتاب الكريم فحسب[1] .

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأى القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأى الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الإسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثـال مؤلفات الأبهرى (شرح إيساغوجى) والكاتبى (الشمسية) والأخضرى[2] وغيرهم ممن ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الإسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلسفة الأرسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضآلة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى مما كشف عنه حديثاً[3] البحثُ فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى[4] (المتوفى سنة ٨٩٢)

---

(١) [والسيوطى عدا هذا كتاب هو أهم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق ونقده فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى . والذى نبّه إلى وجودها هو أستاذنا الجليل المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى إلى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول المشرق » ضمنه أقوال أئمة الإسلام فى ذمه وتحريمه كما يشير أيضا إلى الكتاب المذكور هنا آنفا ونعنى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية (نصيحة أهل الإيمان) ، واسم هذا التخليص « جهد القريحة فى تجريد النصيحة »] .

(٢) بروكلمن ج ١ ص ٤٦٤ — ص ٤٦٦ ، ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٣) ماكس هورتن ، (السنوسى والفلسفة اليونانية) ، فى مجلة (الإسلام) سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ Max Horten, "Sanusi und die Griechische Philosophie"

(٤) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم « السنوسية » : فإن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية . وكتابه هذا قد نال مركز السيادة فى المدارس السنية فى الإسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية بوصفه علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متون فى هذا العلم ، بل وضعت فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التى لاتزال شائعة فى الشرق[1] . ومنذ قرن أويزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين فى القاهرة وكان كثير التآليف مشهوراً فى زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك شرحاً عليه[2] .

وإنا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التى صدرت عن المتعصبين المتزمتين من رجال الدين فى الإسلام لم يكد يكون لها أدنى تأثير فى تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكفاح الذى قمنا بعرضه فى هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت ، ولا يشعرون فى أنفسهم بشىء من المعارضة لها والسخط عليها .

---

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازى (توفى حوالى سنة ٣١١ – ٣٢٠) قصيدة تعليمية فى المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة فى المنطقيات » (ص ٣٠١ س ٢٤) .

(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، على مبارك ، « الخطط الجديدة » جـ ١٢ ص ١١ ، س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقـــة

- ١ -

من كتاب « طبقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلي ، مخطوطة مكتبة جامعة ليپتسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. ، برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز ررقة ١١٥ ا :

« إسماعيل بن علي بن حسين البغدادي الأزجي المأموني ، الفقيه الأصولي المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة[1] . واشتهر تعريفه بغلام ابن المنى . ولد في صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبي الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحد زمانه في علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرّس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع إليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف في الخلاف والجدل : منها « التعليقة » المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنّة الناظر وجُنّة المناظر » في الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدّث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبي الجيش المقرئ . وولاه الخليفة الناصر النظر في قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم في ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان »[2] . وكذلك ابن النجار[3] مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام في المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب في التاريخ لسبط ابن الجوزي (بروكلمن ج ١ ص ٣٤٧) وقد نشر جزءاً منه ج . ر . چيوت (نسخة مماثلة لمخطوطة في جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ . راجع امدروز ، في (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية) سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس فى منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورُتّب ناظراً فى ديوان الطبق مُديدة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن فى دينه بذاك[1] . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال : وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الحصيصين به عن ذلك ، فما أثبته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع فى الحديث وفى رواته ويقول : هم جهال لايعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ... ترى كفّه مضمومة وقت[2] وضعه
ويبسطها عنـــد الممات إشارة ... إلى صَفْرها مما حوى بعد جمعه

وتوفى فى ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذا ذكرها ابن القادسى[3] ، وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفى فى يوم الثلاثاء من ربيع الأول ودفن من يومه بداره بدرب الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب حرب[4] ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسى فى تاريخه أنه وُجد ببغداد

---

(١) فى الأصل : بدال .

(٢) وهناك قراءة فى الهامش هى : عند .

(٣) لم أستطع أن أحصل على معلومات مفصلة عن كتابه الذى يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلا ما ذكرناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم فجُمع الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر إسماعيل غلام ابن المنى قال : « الإسلام يَجبّ ما قبله » .

— ٢ —

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ ا :

« وكان أديباً . كيِّسا ، مطبوعا ، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل إن والده رأى عليه يوماً ثوباً بخارياً فقال : والله هذا عجب ! ما زلنا نسمع البخارى ومسلم ، وأما البخارى وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير المجون والمداعبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه ، ولا مشكورا[1] فى طريقته وسيرته ، يُرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحُكم بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره . فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شتت شملهم وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسط . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ، وأخرج منها كتبا من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب السحر والنارنجيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ الدار ، العلماءَ والفقهاءَ ، والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم . وقرئ فى بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضئ المنير ! أنت تدبِّر الأفلاك ، وتحيي وتميت ، وأنت إلهنا » ، وفى حق المريخ من هذا الجنس . وعبدالسلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال لم كتبته ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقده . فأمر بإحراق كتبه . فجلس

---

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضى القضاة والعلماء ، وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموا تحت المسجد ناراً عظيمة ، وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوها ، ويقول العنوا مَن كتَبه ، ومن يعتقده ، وعبد السلام حاضر . فيصيح العوام باللعن . فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بل وإلى الإمام أحمد ، وظهرت الأحقاد البَدْرية[٥] . وقال الخصوم أشعاراً . منها قول المهذب الرومى ، ساكن النظامية :

لىَ شِعرٌ أرق من دين ركن الديـ ... ـن ، عبد السلام لفظا ومعنى
زُحلى[٢] يشنى عليا ويهوى الحر ... بِ حقداً عليه[٣] . . . وضِغنا
منحته النجوم ، إذ رام سعداً ... وسروراً ، نحساً وهمّا وحزنا
سار إحراقُ كتبه سير شعرى ... فى جميع الأقطار سهلا وحَزنا
أيها الجاهل الذى جعل الحق ... م ضـــلالا وضيّع العمْر غبنـــا
رُمْت ، جهلا ، من الكواكب بالتخيـــير[٤] عزاً ، ونلت ذلا وسجنا
ما زُحيلا[٥] وما عُطارد والمرّ ... يخ والمشترى تُرى يا مُعنى ؟
كلّ شىء يودى ويَفنى سوى اللـ ... ـه إلهى ، فإنه ليس يفنى

ثم حكم القاضى بتفسيق عبد السلام ورمى طيلسانه . فأخرجت مدرسة جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب ، وفُوّضت إلى الشيخ أبى الفرج ابن

---

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن الحاضرين تحمسوا للإسلام وثاروا من أجله ، كما تحمس أهل بدر من المسلمين . إلا أنه يشكلها بفتح الدال ، وصواب النسب إلى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة كما أثبتناه] .

(٢) منصوب فى الأصل .

(٣) هنا نقص يختل معه الوزن ؛ ولعل الصواب هو : حقداً على علىّ .

(٤) فى الأصل : بالتحير .

(٥) كذا فى الأصل ؛ والصواب : زحيلٌ .

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى وذكر معناه ابن القادسى ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن الإسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورُدّ ما بقى من كتب عبد السلام التى أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبى الفرج بِسَعْيِ عبد السلام. هذا كما تقدم ذكره(1) . ونزل معه عبد السلام فى السفينة إلى واسط . واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عُقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه تصرف فى وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط . ورجع عبد السلام » .

---

(1) لإكمال ما ذكرناه قبل ص ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الدينى ، يجدر بنا أن نورد الموضع الوارد هنا بنصه : ففى الورقة ٩٥ ب ما يلى :

« فلما ولى الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خبيثاً ، سعى فى القبض على ابن يونس وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فإنه ناصبى من أولاد أبى بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتبى بمشورته . فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى الشيخ أبى الفرج ، بل قد قيل إنه كان يقصد أذاه ، وقيل إن الشيخ ربما كان يعرض فى مجالسه بذم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتت عياله . فلما كان فى أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر إلى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكنى من عدوى لأرميه فى المطمورة الخ » .

ويلى ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم إطلاق سراحه ، ورد اعتباره .

جولد صيهر (١٨٥٠ – ١٩٢١) Goldziher, Y.

تخرج باللغات السامية على كبار أساتذتها فى بودابشت ، وليبزيج وبرلين ، وليدن ، ولما نبه ذكره عين أستاذاً محاضراً فى كلية العلوم بجامعة بودابشت (١٨٧٣) ، ثم أستاذ كرسى (١٩٠٦) ، وانتدبته الحكومة للقيام برحلة إلى سوريا (١٨٧٣) ، فصحب فيها الشيخ طاهر الجزائرى مدة ، ثم تركها إلى فلسطين ، ومصر (١٨٧٣ – ٧٤) حيث تضلع من العربية على شيوخ الأزهر ولا سيما الشيخ محمد عبده متزيّيا بزيهم تضلّعه من أصول اللغات السامية ؛ واشتهر بتحقيقه فى تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية تحقيقاً فريداً فى بابه ، فعد من أعلام المستشرقين ، واعترف له عظماؤهم بطول الباع وصدق النظر والبعد عن الهوى .

وقد انتخب عضواً فى مجمع العلوم المجرى (١٨٩٣) ، وفى مجامع علمية عديدة ، ونال لقب دكتور شرف من جامعتى أدنبرا ، وكمبريدج . وحاضر فى مؤتمر المستشرقين بليدن عن مذهب داود الظاهرى (١٨٨٣ – وكان قد جمع كتبه ، وكتب ابن حزم ونشر جزءاً من الأبطال لابن حزم) ، وحاضر فى مؤتمر المستشرقين بهامبورج عن المراثى عند العرب (١٩٠٢) ، وأنشأ عن الإسلام مقالات رصينة فى المجلات الآسيوية والغربية بالألمانية والفرنسية والإنجليزية والروسية والمجرية والعربية .

أما أشهر كتبه فقد صنفها بالألمانية والفرنسية والإنجليزية ، وقد صُنف كتابٌ لتكريمه (١٩١٠) وآخر لذكراه (١٩٤٨) وجمع بيرنات هيللر فهرس آثاره فى كتاب (باريس ١٩٢٩) .

وكانت له مكتبة أربت على ٤٠ ألف مجلد فى العلوم والفقه والفلسفة والفنون واللغة والأدب أسبغ على القسم الشرقى منها قيمة علمية بما علقه عليه من الحواشى والاستدراكات والتحقيقات ، وأضاف إليها نسخاً تبلغ الآلاف عدا مقالات المجلات العلمية التى أهداها إليه المستشرقون من جميع أنحاء العالم تقديراً لعلمه واعترافاً بفضله .

آثاره : وافرة منوعة نفيسة ، عن الإسلام ، وفقهه ، والأدب العربى ، أشهرها : اليهود ، بالإنجليزية (ليبزيج ١٨٧٠) وآداب الجدل عند الشيعة ، بالألمانية (ليبزيج ١٨٧٤) والأساطير عند اليهود (ليبزيج ١٨٧٦ ، ثم ترجمه إلى الإنجليزية ١٨٧٧) ، والإسلام ، بالألمانية ، وهو كتاب لم يضارع حتى الآن على ما فيه من هفوات فى مقارنة التوحيد (بوذابشت ١٨٨١ – هايدلبرج ١٩١٠ ثم نقله أرن إلى الفرنسية بإشراف المؤلف بعنوان :

العقيدة والشريعة فى الإسلام ، باريس ١٩٢٠ ، ثم نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى ، والأستاذ عبد العزيز عبد الحق) ودرس فى الإسلام ، فى جزأين كبيرين (هاله ١٨٨٥ – ٩٠) ، وبحث فلسفى فى فقه اللغة العربية بالألمانية فى مجلدين (ليدن ١٨٩٦) ، ونشر ديوان الحطيئة بشرح السكرى متناً وترجمة مع تعليق عليه (ليبزيج ١٨٩٣) ، ونقل إلى الألمانية كتاب توجيه النظر إلى علم الأثر لصديقه الشيخ طاهر الجزائرى (١٨٩٨) .

ونشر كتاب المعمرين للسجستانى (ليدن ١٨٩٩) والعقائد والشرائع عند المرجئة (١٨٩٩) والقدرية والمعتزلة (١٨٩٦) وجزءاً كبيراً من كتاب المستظهرية فى فضائح الباطنية ، وفضائل المستظهرية للغزالى بمقدمة فى ٨١ صفحة (ليدن ١٩٠٦ ، ثم كتب عنه بالألمانية فصلا فى ١١٢ صفحة) .

ومن بحوثه الممتعة : مقالة من كتاب إسرائيلى فى أسماء الله الحسنى (ليبزيج ١٨٩٣) ، وتفسير بعض أسماء الله السريانية التى وردت فى القصيدة الجلجوقية (الدراسات الشرقية لنولدكه ١٩٠٦) ، ودواوين القبائل (المجلة الآسيوية البريطانية ١٨٩٧) ، والخطيب عند العرب (الصحيفة الشرقية لفيينا ٦ ، ٩٧) ، والتقية فى الإسلام (ملحق المجلة الشرقية الألمانية ١٩٠٦) .

وفى المجلة الشرقية الألمانية : ديوان الحطيئة ، والكتابة فى الجاهلية ، وأمثال العرب ، والصحيفة الكاملة المنسوبة إلى زين العابدين ، والشيعة ، وكتاب الملل والنحل ، وفتوى من الفتاوى ، وابن أبى العقب (١٨٩٧ – ١٩٢١) ، وله بالفرنسية : رسالة فى السامرى ، وعجل الذهب (المجلة الأفريقية ، ثم على حدة) ، ومنوعات يهودية عربية (مجلة الدراسات اليهودية ١٩٠٦) ، والحديث فى الإسلام (الدراسات الآشورية ١٩٠٩) ونبذة عن إيمان العرب (منوعات ديرنبورج ١٩٠٩) .

وفى الإسلام : إخوان الصفا (١٩١٠) ، ومربع (١٩١١) ، وفخر الدين الرازى (١٩١٢) ، ورسالة الحسين بن منصور الحلاج نقد فيها كتاب الطواسين لما سينيون بأسلوب لم يسبق إليه (١٩١٣) ، والبخارى (١٩١٥ – ١٦) ، والمعتزلة والمترادفات العربية (١٩١٨) (١٩١٥ – ١٦) ، وأسماء العرب (١٩٢٨) ، وفى غيرها : تكريم الأولياء فى الإسلام (عالم الإسلام ١٩١١ – ٢١٢) ، ودراسة عن النبى (المجلة الآسيوية البريطانية ١٩١٢) ، والإجماع (مجمع علوم الفلسفة والتاريخ ١٩١٦) ، وعيادة المريض (الدراسات الآشورية ١٩١٨ – ١٩) ، والبدعة (نشرة الدراسات العربية ١٩٤٢) .

نجيب العقيقى

١

محمد والإسـلام

١ — منذ أن أصبح الدين يُدرس ، على أنه موضوع علم مستقل ، شرع الباحثون يتساءلون عن أصله من الوجهة النفسية ، وتقدموا بإجابات مختلفة عن هذا السؤال .

هذا هو العالم الهولندى تيليه C. P. Tiele ، أحد مشاهير مؤرخى الأديان ، قد استعرض فى محاضرة له ألقاها بأيدنبورج سلسلة نموذجية من هذه الإجابات ، ونقدها نقداً علمياً (١) ، وهذه الإجابات هى : إن أصل الدين هو حيناً الإدراك الفطرى فى الإنسان الخاص بالسببية ، [وانتهاء الأسباب إلى سبب أخير أو علة نهائية عليا] ؛ وحيناً هو شعور الإنسان بتبعيته لقوة عليا ؛ وحيناً حدس اللانهائى ؛ وحيناً الزهد فى العالم واطّراحه ، هذا الزهد الذى نرى فيه تأثيراً يسود المرء ويغلبه على أمره — كل من أولئك ، يمكن أن نتعرّف فيه أصل الدين وجرثومته .

وأعتقد أن هذه الظاهرة ، من ظواهر حياة الإنسان النفسيّة ذات طبيعة مركبة معقدة تجعل من العسير أن نرجعها إلى سبب واحد . فنحن لانعرف الدين ، أول ما نعرفه ، مجرداً وخالصاً مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة ؛ بل إنه ليظهر فى أشكاله العالية العميقة ، قليلاً أو كثيراً ، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية .

وفى مختلف الظواهر التى تعمل على ظهور الدين نرى أحد محركات الدوافع الدينية ، السابق ذكرها ، قد يتخذ مركزاً ممتازاً بين الدوافع الأخرى التى تعمل متعاونة معه . فالأديان ، منذ الخطوات الأولى لنموها ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعامل الذى يأخذ فى سيادة العوامل الأخرى ، فى الفترة التى ينمو فيها الدين ، بل وفى أثناء حياته التاريخية . وهذا الرأى صحيح حتى فيما يتصل بصور الأديان التى تنشأ عنها إلهام فردى .

والدين الذى سنشرع فى درس حياته التاريخية فى هذه الفصول ، قد دل على أساسه الرئيسى وطابعه الذاتى، وذلك بالاسم الذى أطلق عليه منذ بادىء الأمر ، والذى لايزال يحمله وهو يتابع رسالته فى قرنه هذا الرابع عشر ، وهو الإسلام .

فالإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله ، فهذه الكلمة تركز أكثر من غيرها الوضع الذى وضع فيه محمد [صلى الله عليه وسلم] المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عبادتهم [وهو الله] . إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شىء ، بشعور التبعية القوى الذى يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة ، والتى يجب أن يخضع لها ويتنزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة ، هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين ؛ فهو الذى يلهم أو يوحى جميع مظاهره وآرائه وصوره وأخلاقه وعبادته ، بل هو الذى يطبع العقلية التى يريد تثبيتها فى الإنسان . وذلك أكبر مثل للتدليل على صحة نظرية « شيليرماخر » التى ترى أن أصل الدين هو فى الشعور بالتبعية .

٢ — ومنهاج هذه الدراسة لا يدخل فيه بحث التفاصيل الخاصة المذهبية لهذا الدين ، والذى علينا هو أن نلقى ضوءاً على العوامل التى ساهمت فى تكوينه التاريخى . ذلك بأن الإسلام ، كما يبدو عند اكتمال نموه ، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكوّن بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم ، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيدياً ، حتى أخذ شكله السنى النهائى*. وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التى أثرت فى اتجاهات نهر الإسلام ، لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً ، بل حياته التاريخية تتأكد فيما نشأ فيه من اختلافات .

وهنالك نوعان من التأثيرات التى تحدد الاتجاه الذى يسير فيه أى نظام من النظم مهما كان نوعه ولونه . هنالك أولا ما فى النظام نفسه من قوى داخلية

---

* يجمل الاسلام كسائر الأنظمة تطور وتدرج من طريق النقص إلى الكمال فى عقائده وفقهه وغير ذلك . والاسلام كمل فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بما جاء فيه من مبادىء وأصول وتفريع عليها ؛ وما دخل عليه من دخيل ، من اليونان وغيرهم ، إن لم يوافق مبادئه فان المسلمين ينبذونه ويهجرونه ، ولا يعد هذا الدخيل فى الاسلام . وليس بصحيح — كما سيذكر فيما بعد — تأثر الفقه بالقانون الرومانى ، وما تأثر به العباسيون فى الأنظمة السياسية من قوانين الفرس مما خالف الحياة الاسلامية كان نقمة وبلاءاً عليهم . ولنقرأ فى كمال الدين فى عصر النبوة قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً) .

ذاتية تعجّل نموه التاريخي ؛ وهناك ثانياً التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف إليه ثروة جديدة وتجعله خصباً ، كما تعمل على أن يسير في طريق التطور . حقاً ، إن فعل التأثيرات الأولى قد أحسّ به بلا شك في الإسلام وتاريخه ، ولكن أثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، أي التأثيرات الروحية التي جاءته من غيره واستوعبها وتمثّلها ، هو الذي يميز أهم عصوره في رأي الباحثين .

ويبين ذلك إذا عرفنا أن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالأفكار والآراء الهلينستية؛ ونظامه الفقهي الدقيق يُشعر بأثر القانون الروماني ؛ ونظامه السياسي ، كما تكوّن في عصر الخلفاء العباسيين، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ؛ وتصوفه ليس إلا تمثلا لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية . على أن من الحق أن نقرر أن الاسلام في كل هذه الميادين قد أكد استمداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثّلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة ؛ فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حُلّلت تحليلا عميقاً ، وبُحثت بحثاً نقدياً دقيقاً .

وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته . فمحمد [صلى الله عليه وسلم] مؤسسه لم يبشر بجديد من الأفكار ، كما لم يمدّنا أيضاً بجديد فيما يتصل بعلاقة الانسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية *.

ولكن مؤرخ العادات مثلا ، إذا حاول أن يحكم على ظاهرة من ظواهر التاريخ ، لا يوجه همّته الأول إلى ناحية الطرافة . لذلك ، لكي نقدر عمل محمد [عليه السلام] من الوجهة التاريخية ، ليس من الضروري أن نتساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريفاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه ، وعما إذا كان يفتح طريقاً جديداً بحتاً . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً (٢) من معارف وآراء دينية ، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية

* يقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبشر بجديد من الأفكار . والرسول عليه الصلاة والسلام قد جاء على فترة من الرسل وغواية وعمى من الأمم ، والناس في شرك وعبادات باطلة ، فهدى الناس وسن لهم الله على لسانه بما أوحى إليه ما كان فيه شفاء لهم وإخراج لهم من الظلمات إلى النور .

وغيرها [٣] التى تأثر بها تأثراً عميقاً ، والتى رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بنى وطنه ؛ وهــذه التعاليم التى أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت فى رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة فى الاتجاه الذى تريده الإرادة الالهية *.

لقد تأثر بهذه الأفـكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وأدركها بأيحاء قوة ته التأثيرات الخارجية ، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه ، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياً إلهياً ، فأصبح — بإخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحى .

لانريد أن نتتبع خطوة نخطوة المراحل « الباثولوجية » التى نشأ فيها الشعور بهذا الوحى واعتقاده وتثبيته فى نفســه . ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها « هارناك » عن « الأمراض التى تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم ، والتى يَستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة ، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات ، ومن ذلك حمية النبى أو الحوارى [٤] .

ويمكننا أن نلقى نظرة عامة شاملة على الأثر التاريخى القوى الذى قامت به الدعوة إلى الإسلام ، وخاصة أثرها فى الدائرة القريبة التى كان تبشير محمد موجهاً إليها بطريق مباشر قبل غيرها ‏: حقاً لا جدة أو طرافة فى هذه الدعوة ، ولـكن قد استعيض عنها بأن محمداً قد بشر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة ، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق صالح الجماعة الخاصة ، وقد كان فى ذلك كله مظهراً لإنـكار الذات برغم سخرية الجمهور به .

والواقع أنه لم تـكن أى نتائج تاريخية ذات بال عما أثاره بعض رجال الأديان قبل محمد من الاحتجاج على ما كان عليه قومهم ، وهو احتجاج كان بالعمل

---

* رمى النبي عليه الصلاة والسلام — هنا وفى مواضع أخرى — بأنه استقى معارفه من المصادر اليهودية والمسيحية . وقديماً نطق بهــذه الفرية المعاصرون للرسول ورد عليهم القرآن : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) . وقد علل هنا إيمان النبي بنبوته تعليلا ركب فيه حظه من المعرفة التى لا تسمو عن المادة ، ولا تعدو المحسوس . وهو بذلك يجانب الانصاف ، ويتسنم غارب الاعتساف . ثم يشير إلى عدم إمكان الوحى ، وأن أمر الأنبياء مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها ؟ والمؤمنون بالرســل على غير هذا . ويلاحظ أن الأوساط الأجنبية التى اتصل بهـا الرسول لا تعدو فى التاريخ بحيرا الراهب ، ولقد كان ذلك فى جلسة والتقاءة ، فهل تحدث هذا الأثر الذى لم يقو على إحداثه — كما يقول — نبى من الأنبياء قبله .

أكثر مما كان بالقول ضد الحياة كما كانت تتصورها أو تدركها الوثنية العربية . وفضلا عن هذا ، فاننا لا نعلم مثلا ماذا كان نوع تبشير خالد بن سنان ، ذاك النبي الذى ضيعه قومه ، بل كان حظه الاحتقار منه . الحق إذاً ، أن محمداً كان بلا شك أول مصلح حقيقى فى الشعب العربى من الوجهة التاريخية .

تلك كانت طرافته ، برغم قلة طرافة المادة التى كان يبشر بها .

هذا ، وفى خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها فى قرارة نفسه، وهو منطو فى تأملاته أثناء عزلته . ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتى يُلمح فيها أثر حالته المرضية ، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين . ومن الحق أن نلاحظ أن الجماعة التى تقوم على حياة القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها فحسب ، لا يمكن أن يكون لها أخلاق عالية بسبب وثنيتها الغليظة الجوفاء .

لقد كان مسقط رأس محمد [مكة] مركزاً من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأوثان والأصنام ، كما كان مقراً للكعبة المقدسة والحجر الأسود . ومع هذا كانت المادية ، وكبرياء الجاهلية ، وتحكم الأغنياء فى الفقراء ، هى المميزات السائدة عند أشراف تلك المدينة ؛ الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مادية لها خطرها ، إلى جانب ما كان فى هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومى .

رأى محمد هذا ، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الانسانية والأشياء الفاضلة الباقية التى تقابل متاع هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها : « المالُ والبنونَ زينةُ الحياةِ الدنيا والباقياتُ الصالحاتُ خيرٌ عِندَ ربكَ ثواباً وخيرٌ أملاً »(سورة الكهف الآية ٤٦) . وعندئذ قابل بين هذه الأمور التى أثارت نفسه ، والأثر الذى كان باقياً وحيًّا فيه ، وهو الأثر المدين به للتعاليم التى سبق أن تلقاها وتفتحت لها نفسه وأشربها قلبه . وكان قد بلغ الأربعين من عمره ، وأخذ يقضى وقته على ما تعود فى الخلوة فى الغيران المجاورة للمدينة [يريد مسقط رأسه أى مكة] ، حيث كان نهباً للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتملكه شعور بأن الله يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدى بهم ضلالهم من الخسران المبين . وبكلمة واحدة ، أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه ، أى « منذره ومبشره » .

٣ — وفى بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج فى شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى eschatologiques ، كانت تفرض نفسها على مخيّلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم ، وهذ التأملات هى التى كونت الفكرة الأساسية التى بنى عليها تبشيره . وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذى سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة ، أخذ يطبقه على الأمور التى يراها حوله ، والتى كانت تملأ نفسه اشمئزازاً ؛ فنراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكبرياءهم وجبروتهم بإنذارهم بيوم الحساب القريب منهم ، ويرسم لهم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب . وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له فى رؤاه الانجذابية فى أشكال مروعة مخيفة : فالله رب العالمين ومالك يوم الدين يدعو إلى رحمته ، من أنقاض العالم المتهدم ، المخلوقات الخاضعة التى لم تعارض بالاحتقار والاستهزاء صوت المنذر المكروب ، ولكن أنابت إلى نفسها وارتفعت فوق عاطفة العجب والخيلاء ، بما لها من مال ومتاع وسلطان ، إلى عاطفة الإعجاب بتبعيتها لله الواحد اللانهائى رب كل شيء ومالك الأمر كله .

وهكذا أسس محمد دعوته إلى التوبة والندم والخضوع والإسلام على تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شيء . وحالة الادراك هذه كان من نتائجها ، لا من أسبابها ، أن نبذ محمد الشرك الذى حطت عقائده من شأن القدرة الآلهية التى لا حد لها ، ووزعتها بين آلهة متعددين . إنه صدر فى تبشيره فى هذه الناحية عن أن من دعوهم شركاء لله لا يمكن أن ينفعوا أو يضروا ، وأنه لا يوجد إلا مالك واحد ليوم الدين ، وليس هناك من يقاسمه شيئاً من سلطانه غير المحدود فى إصدار حكمه النهائى الذى لامردّ له . وهذا الشعور بالتبعية المطلقة الذى كان محمد يحس به بقوة ، لا يمكن أن يكون مُلهماً إلا من كائن واحد هو الله الواحد الأحد . لكن صورة اليوم المخيفة ، التى استوحى سماتها أو وقرت فى ذهنه بصفة خاصة من الآدب الدينى للمحرفين ، لم يكن هناك أمل يقابلها فى مملكة تكون فى المستقبل للسموات . فمحمد منذر بنهاية العالم ، وبيوم الغضب والحساب* ؛ ولهذا نراه فى نظريته الخاصة بالدار الآخرة يميل إلى جانب التشاؤم ،

* « يوم الغضب » ، هذه بداية ترنيمة تنشد فى الجناز عند المسيحيين الغربيين

أما التفاؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم ، ومن ثم لم يبق له بريق من الأمل فى هذا العالم الأرضى*

إذاً ، ما كان يبشر به خاصاً بالدار الآخرى ليس إلا مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً ، وأقام عليها هذا التبشير . لقد أفاد من تاريخ العهد القديم — وكان ذلك فى أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء — ليذكر ، على سبيل الإنذار والتمثيل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم ووقفوا فى طريقهم**. وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم .

وإلى القارىء أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحى به ، المعروف باسم القرآن ، والذى هو أيضاً أثر من آثار الأدب العالمى : صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ؛ حض على إعداد المرء نفسه لهذا اليوم بترك الكفر ونبذ الحياة الدنسة التى كان يحياها أولا ؛ قصص عن سلوك الأمم القديمة نحو من أرسل إليها من الأنبياء والرسل وعن مصايرها ؛ تدليل بخلق العالم وتكوين الانسان تكويناً عجيباً ، على قدرة الله المطلقة وتبعية المخلوق له ، حتى إن الله يستطيع أن يميته ويبعثه كما يشاء . والكتاب مكون من مائة وأربع عشرة سورة ، بعضها طويل وبعضها قصير ، وثلث هذه السور يرجع فى عهده إلى السنوات العشر الأولى وهى الفترة التى كان يعمل بمكة فيها .

٤ — وسوف لا أقص هنا تاريخ نجاحه وفشله . إنما أذكر أن عام ٦٢٢ م كان مستهل تاريخ الاسلام . لقد هاجر النبى ، مدفوعاً بسخرية قومه ، إلى يثرب ، وهى المدينة الضاربة إلى الشمال ، والتى يظهر أهلها أكثر استعداداً لقبول

---

* ذكر — هنا وفيما قبل — أن الرسول فى مكة كان حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة ، وما يكون فيها ، وأنه كان مقصوراً على الانذار والتخويف . وقد كان أهم ما يشغل الرسول فى تلك الحقبة التوحيد وحجاج المشركين ، وقد كان ينزل فى تلك المدة من الآداب الاجتماعية والأحكام ما يقتضيه الحال ؛ وتري أن سورة الأعراف مكية ، وفيها : (يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا) وفى سورة الأنعام المكية كثير من الأحكام : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) ، وفيها : (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ...) الآيات

** ذكر أنه استفاد من العهد القديم ومن قصص الأنبياء . فهل برهن على هذا ؟ إن هذا قول بلا دليل أو شبه دليل ، فلا يستحق عناء المناقشة !

ما يتعلق بالنظام الدينى من عواطف وإحساسات ، وذلك لأنهم فى أصلهم من جنوب الجزيرة العربية . وفضلا عن هذا ، فإن الأفكار التى كان يبشر بها كان من الواجب أن تظهر أقل غرابة لديهم ، إن لم تكن مألوفة أكثر لهم ، إذ كان للدين اليهودى ممثلون كثيرون بينهم . وكان من ذلك ، وللعون الذى بذله أهل هذه المدينة للنبي وأصحابه المهاجرين معه ، أن صارت يثرب « المدينة » أى مدينة الرسول ، وظلت تحمل هذا الاسم حتى الآن . وفى هذه المدينة استمر الرسول يظهر أنه مُوحًى له بواسطة الروح الإلـهى ، كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

ولـكن إذا كان محمد فى حالته الجديدة قد استمر فى الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فأن تبشيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليـه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها ؛ بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منـه أيضاً مجاهداً وغازياً ، ورجل دولة ، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً . عندئذ اتخذ الإسلام باعتباره نظاماً شكله النهائى ، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعى والفقهى والسياسى .

والوحى الذى نشره محمد فى أرض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد* . فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نمّاها فى جماعة صغيرة ، وقوّى فى أفراد هذه الجماعة ، فَهْماً للعالم مؤسساً على الحـكم الإلـهى ؛ ولـكن لم يحدد ، تحديداً دقيقاً حينئذ ، أشكال هذا الحـكم أو مذاهبه .

لقد كان يطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين ؛ لـكن هذه التقوى كانت تبدو فى شـكل شعائر عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود

---

* يقول إن الوحى الذى نشر فى مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد ؟ هل صحيح هـذا وفى سبيله قاوم رجال مكة وعذب المؤمنون ! كانت فى مكة كل عناصر الدين الجديد : فيها التوحيد والصلاة والصدقة ومراقبة الخالق فى عمل العبد وإذا كان من مقومات الدين المقاومة والتضحية ، فقد كان ذلك فى مكة على أتم الوجوه ؛ وكانت فى مكة الهجرة إلى الحبشة وغيرها من مظاهر الثبات والـكفاح والاباء . وهو يقول بعد عن التنظيمات الاجتماعية : إنه قد وضعت مبادىء بعضها فى مكة ، فـكيف إذن لا يكون فى مكة دين جديد؟ على أنه يذكر فى موضع آخر أن العقيدة الاسلامية فى خطوطها الأولية ترجع إلى العصر المـكى .

ولدى المسيحيين ، وفى شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفى شكل امتناع اختيارى عن الطعام والشراب (الصوم) ، وفى أعمال خيرية لم تحدد كيفياتها وأوقاتها وعددها تحديداً يقوم على قواعد دقيقة . وبالإجمال ، فإن الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد .

إنه فى المدينة فقط ظهر الاسلام نظاماً له طابع خاص*، وله فى الوقت نفسه صورة الهيئة المكافحة ؛ إنه فى المدينة قامت طبول الحرب التى تردد صداها فى جميع أزمنة التاريخ ، ووعاها التاريخ فيما وعى . فى المدينة صار الرجل الذى كان بالأمس ضحية صابرة ، والذى كان يدعو [لله ودينه] فى وسط فريق صغير من أتباعه ، والذى شُرِّد عن الوسط الذى يسوده أشراف مكة ، والذى كان خاضعاً مسلّماً ** ؛ صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم أعمالا حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع قوانين لتنظيم الأموال والمواريث ، بعد أن كان زاهداً فى المال وجمعه . نعم ، إنه استمر فى التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، لكنه مع هذا أصبح يملى القوانين ويضع الترتيب لأمور الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية . عندئذ أعطيت القواعد التى تنظم السلوك فى الحياة شكلا ثابتاً ، وهذه القواعد هى التى اتخذت أساساً للتشريع التالى . على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت فى صور أولية فى مواعظ مكة ، أى وضعت مبادئها ، ثم نقلت هذه المبادىء مع المهاجرين المكيين إلى مدينة النخل فى شمال الجزيرة العربية .

---

* يقول : إن الاسلام ظهر فى المدينة ... والاسلام وليد مكة ، وقد تربى رجال الاسلام فى مكة على صفات المسلم الحقيق ، ومن ثم كان للمهاجرين الذين كانوا فى مكة من المزايا المكتسبة ما لم يدركهم فيها من أتى بعدهم .

** ليس بصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان فى مكة خاضعاً مسلماً . فما خضع قط ، وحديثه مع عمه أبى طالب وقد عرض عليه سادة قريش أن يؤتوه أقصى ما يتمناه من فى وسطه من مال وجاه ودنيا معروف غير منكر . وليس بصحيح ما يشعر به كلامه أنه عليه السلام فى المدينة انقلب محباً للمال جاماً له ، وقد كان فى مكة فيه من الزاهدين . فكم حيزت له أموال فى المدينة ففرقها ، وإنما وضع الأنظمة المالية للجماعة الاسلامية ، وأمر الدين وأمر الدنيا مقترنان فى الشريعة الاسلامية ، وقد وضع لسير الانسان فى حياته كلها تعاليم وأحكام ، وكلف المؤمن أن يزن كل عمل من أعماله بميزان الشرع ، فالتحدث عن شئون الآخرة لا يبتعد — كما توهمه عبارته — عن شئون الدنيا والنظام الاجتماعى .

من أجل ذلك لنا أن نقول إنه فى المدينة على الأحرى وُلد الإسلام ، ففيها رُسمت الخطوط الرئيسية لحياته التاريخية . ومن ثم كان كلما تطلّب الأمر تجديداً دينياً فى الإسلام لا يجـدون بُدًّا من اللجوء إلى سنة المدينة ، حيث بدأ محمد مع الصحابة تحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذاهب ، وسنعود فيما بعد إلى هذه النقطة .

فالهجرة إذاً فى تاريخ الإسلام مرحلة هامة ، لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير الأمة الخارجى ، بل هى مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة . وإنها ليست فقط نقطة السير التى قام منها فريق صغير من صحابة النبى الذين وصلوا سالمين إلى المدينة ، بكفاح ضد خصوم النبى ، وبحروب متوالية تُوِّجت عام ٦٣٠م بفتح مكة وإخضاع الجزيرة العربية كلها فيما بعد ؛ إنها مع هذا كله أيضاً، مرحلة من مراحل تكوين الإسلام الدينى .

إن العصر المدنى قد أدخل تعديلاً جوهرياً حتى فى الفكرة التى كوّنها محمد عن طابعه الخاص ؛ ففى مكة كان يشعر أنه نبى يتمم برسالته سلسلة رسل التوراة ، وأن لهذا عليه — مثل أولئك الرسل — أن يقوم بإنذار أمثاله فى الإنسانية وإنقاذهم من الضلال . أما فى المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد تغيرت مقاصده وخططه واتجهت اتجاهاً آخر كذلك بحكم تلك الظروف الخارجية *. ولا غرو ! فقد وُجد فى بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما جعله يرفع إلى المقام الأول مظاهر أخرى من مظاهر رسالته النبوية .

إنه يريد الآن إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التغيير والإفساد ، وكان تبشيره مختلطاً ببعض التقاليد القديمة التى تتعلق بإبراهيم [عليه السلام] ؛ فالشعائر التى أسسها قد سبق أن وضع أساسها إبراهيم .

---

* ذكر ان الرسول فى المدينة غير طابعه ومنهاجه عما كان عليه فى مكة ، فقد كان فى مكة يعلن أنه يأتسى بمن سبقه من الأنبياء ، أما فى المدينة فيخرج على هذا المبدأ ، وهذا غير صحيح ؛ فما زال حتى توفاه الله يتفق مع من سبقه من الأنبياء فى الأصول العامة للدين من التوحيد وغيره ، واختلاف الفروع لا يعد خلافاً . ويذكر المؤلف أنه يدعو الى اصلاح دين إبراهيم وتطهيره مما لحق به ؛ وهـذا حق فى الأصول العامة ، أما فى الفروع فهل يستطيع المؤلف أن يثبت هذا ؟ وهل كيفية العبادات وأنظمتها فى الاسـلام كانت فى عهد إبراهيم ؟ يبدو من المؤلف الاضطراب فى هذه الناحية ؛ فللنبى صبغة خارج على الأنبياء ، وهو مع هذا لم يأت بجديد بل أتى بدين إبراهيم !

لـكنها حُرِّفت فى خلال الأزمان والأجيـال واتجهت نحو الوثنية . إذاً ، لقد أصبح يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم ، كما أنه بوجه عام كان مصدقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء (٥).

فتحريف الوحى القديم وغموضه ، اللذان أصبحا مناط شكواه ، صار لهما منذ ذلك الوقت أهمية كبيرة فى تكوين فكرته عن رسالته النبوية وما تتطلب من واجبات . ذلك بأن بعض الذين مالوا عن دينهم الأول ، والذين كانوا يرغبون فى مرضاته ، قد قوّوا فيـه عقيدة أن أنصار الدين القديم كانوا قد حرفوا الـكتاب* ، وأنهم أخفوا البشارات التى جاء بها أنبياء التوراة وأنبياء الأنجيل عن ظهوره فى المستقبل . وهذه الشكوى نرى جرثومتها فى القرآن ، ومن بعده جاءت الـكتب الاسلامية وتوسعت فيها توسعاً كبيراً .

والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً فى الوحى المدنى . لقد كان فيما مضى يعترف بأن الصوامع والبِيَعَ والصلوات تعتبر أمكنة عبـادة حقيقية (سورة الحج : ٤٠) ، لـكن الأمر تغير بعد هذا ** ؛ كما صار رهبان

* ذكر أن الداخلين فى الاسـلام من الـكتابيين هم الذين قووا عند الرسول عليه الصلاة والسلام عقيدة أن الـكتابيين حرفوا فى كتبهم مرضاة للرسول . وماذا كان مع الرسول من أسباب السلطان والرغبات ؟ هذا اتهام من الـكاتب لم يبرهن عليه ؛ اتهام للرسول ، واتهام لمن تبعه من المؤمنين ، بلا دليل !

** ذكر أن السورة ٢٢ اعترفت بالصوامع والبيع والصلوات أمكنة حقيقية للعبادة ؛ والآية التى يشير إليها قوله تعالى فى سورة الحج : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » ، وهذا فى موضوع الدافع للأذن بقتال المشركين دفعاً لهم عما يبغون من مقاومة الدين ومظاهره . والـكتابيون — مهما كانوا — أقرب إلى الاسلام من المشركين ، ومن ثم أقروا على الجزية وكان لهم بالتزامها أحكام المسلمين ، فالمقصود أنه لبقاء مظاهر الدين وشعائره فى كل عهد لا بد من دفع المشركين . وقد كانت الصوامع والبيع والصلوات معابد صالحة فى أزمنتها ، وكان التعبد فيها بما صح من اليهودية والنصرانية مقرباً الى الله ، وفى الاسلام بطل التعبد فيها . ولـكن يقر منها ما التزم أهلوها حكم المسلمين على ما هو مبين في الفقه ، فيحظر الاسلام فى هـذه الحالة أن ينالها أحد من المسلمين بسوء ؛ ويقول الزمخشرى : « دفع الله بعض الناس ببعض إظهاره وتسليطه المسلمين منهم على الـكافرين بالمجاهدة ، ولولا ذلك لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة فى أزمنتهم وعلى متعبداتهم فهدموها ؛ ولم يتركوا للنصارى بيعاً ، ولا لرهبانهم صوامع ، ولا لليهود صلوات ، ولا للمسلمين مساجد . أو لغلب المشركون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم (يريد أمة الدعوة) على المسلمين وعلى أهل الـكتاب الذين فى ذمتهم — لاحظ هذا القيد — وهدموا متعبدات الفريقين » .

المسيحيين وأحبار اليهود موضع مهاجمة منه*، وقد كانوا فى الواقع أساتذة له** لذلك تراه لا يسلم بأنهم حريون بأن يكون لهم على أتباعهم سلطان شبه إلهى (سورة التوبة : ٣١)، لأنهم أناس أنانيون يضلون الناس ويصدونهم عن سبيل الله (سورة التوبة : ٣٤). إلا أنه فى موضع آخر يعترف صراحة بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين، ويرى أن ميلهم الطبعى للمؤمنين يقربهم إليهم أكثر من اليهود الذين رفضو الإسلام رفضاً باتاً (سورة المائدة : ٨٢)، كما يلوم أحبار النصارى لما أضافوه إلى الشريعة الإلهية (آل عمران : ٧٥).

فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان.

٥ — وبديهى أن التغير الذى حدث فى الطابع النبوى لمحمد، قد أثر فى أسلوب القرآن وشكله الأدبى.

فمنذ أقدم روايات الكتاب قد مُيِّز بحق بين العنصرين؛ فبين المائة والأربع عشرة سورة التى يشملها الكتاب، ميز تميزاً واضحاً بين السور المكية والسور المدنية.

والبحث النقدى والبلاغى للقرآن يبرر هذا التميز التاريخى بوجه عام. ففى العصر المكى جاءت المواعظ، التى قدم فيها محمد الصور التى أوحتها إليه حميته الملتهبة، فى شكل وهمى خيالى حاد تلقائى ذاتى، وهو فى هذا العصر لا يسمع صلصلة سيفه، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسالمين؛ بل يظهر لجموع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة فى نفسه عن قوة الله خالق العالم وربه وسلطانه غير المحدود، وعن اقتراب يوم الحساب الذى يتمثله ويراه فى الرؤى الوحيية فينتزعه من راحته انتزاعاً؛ وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التى جاءتهم بألسن رسلهم وأنبيائهم.

لكن حمية النبوة وحدتها أخذت فى عظات المدينة والوحى الذى جاء بها

---

* ذكر أنه فى سورة الحج كان الرسول قريباً من أهل الكتاب، وفى سورة المائدة كان مجافياً لهم. ونرى فى السورة الأخيرة: «وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم». فنرى القرآن يقرر لهم هذه الميزة، ويلاحظ أن السورتين مدنيتان، وإن تأخرت الثانية عن الأولى فى النزول.

** يذكر أن أحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا أساتذة للرسول؛ فمتى كان ذلك؟ والرسول عليه الصلاة والسلام لأول حلوله بالمدينة، مقر اليهود، نابذ أحبارهم وهم ناصبوه العداء.

تهدأ رويداً رويداً ، حيث أخذت البلاغة فى هذا الوحى تصبح ضعيفة شاحبة ، كما أخذ الموحى نفسه ينزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل ، حتى لقد صار أحياناً فى مستوى النثر العادى*. وفى هذا العصر نرى النبى يستخدم حنكته المفكرة المنظّمة ورويّته الدقيقة وتبصره العالمى ، فى مقاومة خصومه الذين شرعوا فى معارضة مقاصده وغاياته فى داخل موطنه وخارجه ؛ كما شرع ينظّم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ، ويضع — كما أشرنا من قبل — قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التى شرعت فى تثبيت أقدامها ، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية . وكان من ذلك أن رأينا حياته الخاصة فى جليل شئونها ودقيقها ، تدخل فى نطاق الوحى الإلـهى الصادر إليه [٦] .

ويجب ألا تفوتنا الإشارة إلى أن القوة الخطابية [فى القرآن] أخذت تفتر حماستها ، برغم استعمال السجع فى أجزاء القرآن التى نزلت بالمدينة ، كما فى الأجزاء الأخرى المكية .

لقد كانت السور الأولى فى النزول على الشكل الذى تعود الكهان القدماء وضع نبواتهم فيه ، ولو جاء فى شكل آخر لما رضى أى عربى أن يرى فيه قرآناً موحى من الله ، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحى الإلـهى . إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية ! بينا نرى محمداً يسرد فى الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية (ses visions) فى فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم ، نرى الوحى فى الثانية يتخذ نفس الشكل السجعى لكنه مجرد من اندفاعه وقوته ، حتى فى الحالات التى أعاد فيها النبى طرق الموضوعات التى تناولها فى السور المكية [٧] .

لقد قرر محمد نفسه أن القرآن عمل معجز لا يمكن الاتيان بمثله ؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة ولا يرون فرقاً بين قيمة العناصر المكوّنة له [٨] ، بل يعتبرونه جميعه معجزة إلـهية حُقّقت بواسطة النبى ، ويرونها أكبر معجزة تدل على صدق رسالته الإلـهية .

---

* ذكر أن السور المكية تمتاز في البلاغة وفنون القول عن السور المدنية . وهذه شنشنة يدأب عليها المستشرقون ، ولا علم لهم بوجوه البلاغة وأساليب الكلام ، وقد جاء كل على حسب مقتضيات الأحوال قرآناً عربياً غير ذى عوج .

٦ — إذاً ، القرآن هو الأساس الأول للـدين الإسلامى ، وهو كتابه المقدس ، ودستوره الموحى به . وهو فى مجموعه مزيج من الطوابع المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتى طبعت كلا من العصرين الأولين من عهـد طفولة الإسلام* .

إن العرب لم يكونوا ، بحكم مزاجهم وطريقة حياتهم ، يقدرون القيم الفوق الأرضية ، ولـكن النجاح الذى ظفر به النبى وخليفته الأول على معارضى الإسلام قوى عند العرب الاعتقاد فى النبى ورسالته** ، وكان لهذا النجاح تأثير تاريخى مباشر . نعم ! إن هـذا النجاح لم يحقق ، على ما نزال نسلم به حتى الآن (١) ، الوحدة التامة بين القبائل العربية المتفرقة سياسياً ، والمنقسمة على نفسها حتى من الوجهة الدينية بسبب عباداتها المحلية ، وكذلك الأمكنة التى خُصصت للعبادات المشتركة لم توحد بين أفراد مستقرين ثابتين*** ، ولـكن مما لا ريب فيه أن هذا النجاح أسس رابطة أقوى جمعت بين جزء كبير من هـذه العناصر المتخاصمة .

وقد كان النبى قد اقترح مثلا أعلى ، وهو جمع القبائل فى وحدة طائفية

---

* يذكر أن القرآن فى مجموعه مزيج من طوابع مختلفة اختلافا جوهريا . والقرآن وحدة تامة لا تدافع فيه ولا تضارب ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً » .

** يذكر أن العرب لم يكن فى مزاجهم إدراك قوة الدين والاهتداء إلى الحق ، وإنما عنوا للدين حين رأوا نجاح الرسـول عليه الصلاة والسلام ونجاح خلفائه . ونجاح النبي وخلفائه الذى يريده الـكاتب كان بالعرب ؛ على أنه يقصر الـكلام فى أتباع الرسول على العرب ، وقد كان منهم غير العرب .

*** يذكر أن الاسلام لما يوحد تماما بين القبائل العربية ، وأنه ما يزال الاختلاف فى العبادات المحلية إلى الآن . وظاهر هذا أن الاختـلاف فى الدين لم ينقطع عن العرب ؛ والعرب اتحد دينهم بالاسلام ، ولم يبق خارج عن الاسلام من مشركيهم أحد ؛ فأما النصارى — وقد كانوا فريقا من تغلب — فقد ضربت عليهم الجزية فى أيام عزة الاسلام ومنعته ، وقد كانوا فى أطراف الجزيرة ؛ وحرص الخلفاء على ألا يبقى فى صميم جزيرة العرب دين غير دين الاسلام ، ومن ثم أجلى عمر اليهود عن خيبر . فأما ما يشير إليه من الخلاف الباقى إلى الآن ، فهو خلاف في الفروع مبنى على الاجتهاد فيما لم يأت فيه نص قاطع ، وهذا لا يمس الوحدة الاسلامية فى شىء ، وكذلك الاختلاف فى التوسل وما إليه . ويقول إن الأمكنة المخصصة للعبادات المشتركة عند المسلمين لم توحد . وأمكنة العبادة هى المساجد ، وهى سواء عند عامة المسلمين ، وما عهدنا فريقا من المسلمين اختص بمسجد ؛ فان أومأ إلى معابد البهائية والقاديانية فأولئك بريئون من الاسلام والاسلام براء منهم ، وهم بعد ليسوا من العرب .

أخلاقية ودينية على أساس الدين الذى جاء به ، وأن يكون أساس هذه الوحدة الشعور بالخضوع جميعاً لله الواحد الأحد . (سورة آل عمران: ١٠١، ١٠٢): « يأيها الذين آمنوا اتّقوا اللهَ حقَّ تُقاته ولا تمُوتُنَّ إلا وأنتُم مُسلمونَ ، واعتَصموا بحبلِ اللهِ جميعاً ولا تفرَّقوا واذكرُوا نِعمةَ اللهِ عليْكم إذْ كنتُم أعْداءً فألَّفَ بينَ قُلوبِكم فأصْبحتُم بِنعْمتهِ إخواناً » . فتقوى الله هى التى أصبحت معيار التفوق والكرامة ، لا اعتبارات الحسب والقبيلة . وفكرة هذه الوحدة صارت تتسع شيئاً فشيئاً بعد وفاة النبى ، بفضل الغزوات التى نجحت نجاحاً لم يسبق له مثيل فى تاريخ العالم .

٧ — ونحن إن كنا نستطيع أن نصف شيئاً بالطرافة مما جاء به النبى من الوجهة الدينية ، فهو الجانب السلبى من وحيه الذى كان يبشر به . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم وتصورهم له من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التى كانت سائدة فى الوثنية العربية ، والتى كان يسميها الجاهلية فى مقابل الإسلام . أما المذاهب والقواعد الوضعية الواقعية فكانت ذات طابع انتخابى كما سبق أن أوضحناه ، وقد ساهم فى تكوين عناصر هذه المذاهب والقواعد الدين اليهودى والدين المسيحى على سواء*، وتفاصيل هذه المساهمة أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا[١٠] .

ومن المسلم به من الجميع أن العقيدة الإسلامية فى صورتها النهائية قامت على خمس قواعد وأركان أساسية ، ترجع فى خطوطها الأولية — من شعائرية وإنسانية — إلى العصر المكى ، وإن كانت لم تأخذ نظامها الثابت إلا فى العصر المدنى . وهذه القواعد هى : أولاً الاعتقاد بالله الواحد والاعتراف بمحمد رسول الله ؛ ثانياً شعيرة الصلاة التى كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة ، وبما فيها من ركوع وسجود ، وبما يسبقها من وضوء ، تتصل بالمسيحية الشرقية ؛ وثالثاً الزكاة التى كانت فى أول الأمر صدقات اختيارية ، ثم صارت بعد جزءاً

---

* يذكر أن الاسلام اقتبس من الديانتين الموسوية والعيسوية فى القواعد الوضعية الواقعية . وليت شعرى ماذا يريد بهذا الكلام المبهم ؟ فهل يريد أن فى الاسلام صلاة كما فيهما صلاة ؟ ولكن ، أفلا يعلم أن الصلاة فى الاسلام غيرها فيهما ، وكذلك الصيام والزكاة . وإذ أحس الكاتب مطالبة القارىء له بالبيان يفر من الميدان ، بدعوى أن المقام ليس للافاضة فى هذا الحديث ، ولكن المقام كان غنياً عن الرجم بهذه الدعوى والرمى بهذا الفند !

معيناً أو ضريبة محددة تنفق فى سبيل تدبير حاجات المجموع ؛ ورابعاً الصوم الذى جعل أولا فى اليوم العاشر من الشهر الأول ، أى عاشوراء ، محاكاة للصوم اليهودى الأكبر ، ثم نُقل بعدئذ إلى شهر رمضان ؛ وخامساً الحج إلى المعبد الوطنى العربى القديم فى مكة ، أى إلى الكعبة بيت الله (١١). وهذا الركن الأخير احتفظ به محمد عن الوثنية ، لكنه جعله متفقاً والتوحيد ، وعدَّل معناه مسترشداً فى ذلك ببعض الأساطير الابراهيمية*.

وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة**، كما ينضم إلى هذا وذاك شىء من الغنوصية الشرقية . ذلك لأن محمداً قد أخذ بجميع ما وجده فى اتصاله السطحى الناشىء عن رحلاته التجارية ، مهما كانت طبيعة هذا الذى وجده ، ثم أفاد من هذا دون أى تنظيم***.

وفى سبيل التمثيل لذلك نذكر أنه ما أعظم الفرق بين فهمه وتصوره السابق لله ، والكلمة ذات النزعة التصوفية (سورة النور : ٣٥) التى يسميها المسلمون آية النور (١٢) !

فالنزعة التى كانت تسود فى الأوساط الغنوصية**** (المرقونيون وغيرهم) ،

---

* الأساطير الابراهيمية . من أدب المؤرخ ألا يضفى على الحوادث عقيدته الخاصة ، وإنما يذكرها كما حدثت ، ويذكر البواعث عليها ، ويدع الحكم فيها . ولكن الكاتب لا يلتزم هذا الأدب ؛ فعزو الحج فى أساسه الى ابراهيم أمر جاء به الاسلام ، فعلى الكاتب أن يدون هذا فحسب ، ولا يعرض لكون هذا أسطورة أو حقا صراحا ، فان عرض لشىء من ذلك فليكن عند يقينه به ووقوفه عليه بالدليل . وترى هذا الأمر — وهو خلع العقيدة الخاصة للكاتب — منبثا فى أثناء الكتاب فى مواضع متعددة .

** يذكر أن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت الى الرسول عن طريق التقاليد والروايات المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية . وقد كان القرآن حربا على هذه التقاليد والروايات التى تعتمد على التثليث والصلب وما إليهما ، فكيف تكون عناصر القرآن ؟ .

*** يذكر أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ ما يسمعه من الشئون الدينية فيلقيه بدون تنظيم ولا انسجام ، وضرب لذلك مثلا ما كان يصور به مقام الألوهية وما جاء به فى سورة النور من قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » . وكأنه يرى أن هذه الآية فيها شىء من التجسيم ؛ والآية جرت على حد التمثيل ، كما يعرف أهل اللسان .

**** الغنوصية نسبة الى « الغنوص » وهى كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت بعد معنى اصطلاحياً ، هو محاولة التوصل الى المعارف العليا بنوع من الكشف ، أو محاولة تذوق المعارف الالهية تذوقاً مباشراً بأن تلقى فى النفس القاءً .

والتى كانت ترمى إلى الحط من قيمة شريعة العهد القديم واعتبار هذه الشريعة صادرة من إلـه شديد بعيد عن الرحمة ، قد نفذت إلى الأفكار التى نشرها النبى بخصوص شريعة اليهود ، وبخاصة فيما يتعلق بما حرمه الله عليهم من المآكل عقاباً لهم على عصيانهم* ، وقد نسخ الله هذه التحريمات إلا أشياء قليلة جداً مستثناة ؛ إن الله لا يحرم على المؤمنين أى شىء طيب ، وأما ما فرضه على اليهود من قوانين فهو قيود والتزامات (سورة البقرة : ٢٨٦ ، سورة النساء : ١٦٠ ، سورة الاعراف : ١٥٧) . وهذا يشبه كثيراً النظريات المرقونيـة ، إن لم نقل إنه مطابق لها تماماً .

وكذلك التقليد القائل بوجود دين قـديم نقى كان يجب على النبى تقويمه ، وأيضاً الافتراض القائل بتحريف الكتب المقدسة — هذان ، وإن كانا قد طُبعا بطابع أقوى فى الإسلام ، إلا أنه وُجد لهما أصل فى بعض الأفكار التى تتصل اتصالا وثيقاً بتعاليم القديس كْليمانْدُس المسيحية** .

وبعد أولئك جميعاً نجد النحلة الپارسية الزرادشتية ، التى لاحظ الرسول وجود أنصار لها باسم المجوس إلى جانب اليهود والمسيحيين ، لم تمر دون أن تترك أثراً فى شعور النبى العربى ؛ فقد قابلها بالوثنية ،وبالدين الموسوى والدين المسيحى أيضاً . وقد اتخذ عن « الپارسية » تعليما هاماً ، وهو إنـكار يوم السبت على أنه يوم ارتاح الله فيه من العمل فصار راحة عامة ، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعى*** . ومع تسليمه بأن الله خلق العالم فى ستة أيام ، فأنه

* يذكر أن الوحى كان فيـه نزعة إلى الحط من شريعة العهد القديم ، وعدها صادرة من إله بعيد عن الرحمة. والوحى من دأبه الاشادة بالعهد القديم والعهد الجديد واحترامهما ، والقرآن جاء مصدقاً لما بين يديه من التوراة والانجيل ، وإنما ينعى على من حرف فيهما وبدل . وتحريم أشياء على اليهود لم يكن للقسوة عليهم ، وإنما كانوا يستحقون ذلك ؛ وقد عقب الله سبحانه وتعالى ما قص من تحريم ما حرم عليهم فى سورة الأنعام بقوله : « ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون» . وأيا ما كان الأمر ، فهذه أمور فرعية تتغير بتغير النبوات من غير نكير للمتأخر على المتقدم ، وكل حق واجب اتباعه فى إبانه .

** يذكر أن القول بتحريف الـكتب المقدسة قديم . وهذا لا يضير القرآن فى شىء ، فإن زعم أن صاحب الرسالة قلد فى هذا من سبقه فهى دعوى بلا برهان . وهل كان كليماندس يقول بتحريف الـكتابيين فى التثليث والصلب مثلا ؟ وهل كان كليماندس ينكر هذه الأمور التى هى من مقومات المسيحية فى عهدها المبدل ؟

*** إن إنكار يوم السبت فى الاسلام أنه — كما يزعم غيرهم — يوم استراح الله فيـه قد

رفض عامداً فكرة أن الله استراح اليوم السابع ، ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم راحة ، بل يوم اجتماع يستأنف العمل فيه بعد الانتهاء من صلاة الجمعة (١٣)

٨ — وإذا اعتبرنا الآن عمل النبي فى مجموعه ، وإذا وجب أن نقول كلمة عن قيمته الذاتية ، ناظرين إليه من ناحية عمله الأخلاقى ، نرى من الطبيعى أن نتجنب كل تقريظ أو جدل . إن بعض المؤلفين ، حتى من المحدثين ، يتركون أنفسهم يندفعون فى عرضهم للإسلام إلى تقدير قيمته الدينية حسب درجات يعتبرونها مقاييس مطلقة ، ويُتبعون الحكم الذى يرونه عليه لما يكون بينه وبين هذا المقياس المطلق من نسبة .

إنهم يجدون فكرة الاسلام عن الله أدنى من فكرة الأديان السابقة عنه ؛ ويقررون أن أخلاقه قاسية خطرة ، لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذى يوحى به اسم الإسلام نفسه ؛ كما لو أن الشعور ، القوى جداً عند المسلمين ، بأن يكون المرء خاضعاً لقانون إلهى لا يتأثر ولا يلين ، وكما لو أن إيمانه فى سمو الموجود الإلٰهى — كما لو أن هذا وذاك ، يظهران عقبات أكيدة تمنعه من الاقتراب من الله بالايمان والفضيلة وصالح العمل ، ومن أن يكون مقبولا فى رحمته (سورة التوبة : ٩٩) ! وأخيراً أيضاً ، كما لو أن النظام الفلسفى للأديان يمكن أن يعدّل أو يغيّر من صفة العبادة الداخلية للذى يعبد الله متقياً ، والذى —.وهو مدرك بتواضع وخشوع تبعيته وضعفه وعجزه — يرفع روحه إلى المعين لكل قوة وكمال !

وأولئك الذين يحكمون على أديان غيرهم طبقاً لمقياس ذاتى ، يمكننا أن نذكّرهم بالكلمات العظيمة التى قالها عالم اللاهوت الشهير « لوازى » (١٩٠٦ م) . . . « يمكننا أن نقول عن جميع الأديان إنها ذات قيمة مطلقة بالنسبة إلى إدراك أتباع كل منها ، وقيمة نسبية لدى عقل الفيلسوف والناقد (١٤) » وبتقدير فعل أو أثر الإسلام فى أتباعه ، كثيراً ما تناسينا هذه الحقيقة ، بل كثيراً ما أخطأنا فيما يتعلق بهذا الدين .

إننا اعتبرنا الدين الاسلامى مسئولا عن عيوب أخلاقية ، ومسئولا كذلك

النبى على الادراك الصحيح لصفات الألوهية ، ولما جاء فى القرآن : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب » ، ولا يهم الاسلام بعد هذا أن يكون أنكر فى الزرادشتية أو غيرها .

عن ركود عقلى ، وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية ، ومع هـذا فان هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة [١٥] خفـّف وطأة همجيتها بدل أن يذكيها كما يُظن . فالاسلام إذاً ، شأنه فى ذلك شأن سائر الأديان ، ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التى يبدو بواسطتها ، والتى تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخى ومداه الجغرافى والطابع الجنسى لأتباعه .

وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيمة الدينية والأخلاقية للإسلام ، بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التى ظهرت بهـا تعاليمه ؛ فقد قالوا مثلا إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التى نسميها الضمير ، محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة للتعبير تعبيراً دقيقاً عما نقصده من كلمة «ضمير» [١٦]، وأمثال هذه الاستنتاجات يمكن أن تقال بسهولة فى غير هذا من الميادين أو الموضوعات ، إلا أنه أصبح من الثابت أن من الأحكام المبتسرة التسليم بأن كلمةً تكون الشاهد الوحيد الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها . « إن النقص أو الثغرة فى اللغة لا يفترض حتماً نفس النقص فى القلب » [١٧]. فلو كان الأمر كذلك ، كان لنا أن ندعى بحق بأن شعراء « الفيدا » كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل ، لأن كلمة « شكر » غريبة عن اللغة الفيدية [١٨]. وفى القرن التاسع فند الجاحظ العلامة العربى ملاحظة أحد أصدقائه من هواة الفنون الجميلة والأدب، بأن عدم وجود كلمة « الجود » فى لغـة الروم يمكن أن يتخذ دليلا على بخل (الروم) المطبوع فيهم ، كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة « نصيحة » فى اللغة الفارسية دليلا أكيداً على الغش الغريزى فى هذا الشعب [١٩].

من أجل ذلك حرى بنا أن نجعل للحِكَم أو المثُل الأخلاقية وللمبادىء التى ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقى ، كما هو الأمر فى الإسلام ، قوة أعظم من تلك التى نعزوها لـكلمة أو تعبـير فنى ، وفى كثير من تلك الحكم أو المثل والمبادىء إشارة إلى كلمة « ضمير » . إن بين الأربعين حديثاً النووية ، التى من المعروف أنها تلخص أهم المعارف الدينية للمسـلم الـكامل ، الحديث السابع والعشرون الآتى ، وهو مستخلص من أعظم كتب الحديث : « عن النبى صلى الله عليه وسـلم قال : البر حسن الخلق ، والإثم حاك فى النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس » . وقال وابصة بن معبد : « أتيت النبى صلى الله عليه وسـلم ،

فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم ، قال : استفت قلبك ؛ البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والأثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » . يريد : « استفت قلبك ، فالذى يسبب اضطرابه يجب أن تنتهى عنه » . والرواية الاسلامية تعلِّم بواسطة آدم قبل موته نفس هذه التعاليم إلى أبنائه ، إذ تنتهى هكذا : « عند ما اقتربت من الشجرة المحرمة شعرت باضطراب فى قلبى » ، ومعنى هذا أن ضميرى اضطرب .

إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام ، أن نوافق على أنه يوجد فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والأمانة فى علاقات الناس بعضهم ببعض ، والمحبة والإخلاص ، وقمع الغرائز الأثرة ؛ كما تتطلب سائر الفضائل التى أخذها الإسلام عن الأديان السابقة ، والتى يعترف محمد بأنبيائها أساتذة له*. ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ماتتطلبه الأخلاق .

ومما لاشك فيه أيضاً أن الإسلام شريعة ، فهو يخضع المؤمنين به لأعمال شعائرية . ومع ذلك فأن هذا ليس من ناحية التعاليم التقليدية التى استند إليها عوه وتطوره فحسب ، بل أيضاً من ناحية أن معينها الأول — وهو القرآن — يعتبر

---

* يذكر أن الاسلام أخذ الفضائل عن الأديان السابقة ، وأن محمداً عليه السلام يعترف بالأنبياء السابقين أساتذة له . وهذه العبارة توهم ما لا يفهم المسلم ؛ فالمسلم يفهم أن الفضائل ومكارم الأخلاق وأصول العقائد تتفق فيها الأديان ، وجميعها من مصدر واحد ، وهو الله العلى الحكيم ، ولم يأخذ دين عن دين ؛ والأنبياء السابقون أمر النبي أن يقتدى بهم فى طريقتهم فى الايمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع الفرعية ؛ وحاصل ذلك أن يقتدى بهم فى المقام على تبليغ ما أمر به والصبر فى هذا السبيل ، لاأن يأخذ عنهم ما أتوا به ، فقد كفل الله ذلك بالوحى . ونرى الكاتب لا يذكر فى هذا المقام ما جاء فى سورة آل عمران : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال أأقررتم وأخذتم على ذلك إصرى ، قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » ؛ فقد حملها بعض المفسرين على أن الغرض منها التنويه بقدر الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنه أخذ العهد على كل نبى أن يؤمن بالرسول إن أدركه ، أو على أن كل نبى عليه أن يؤمن بمن يجىء من الأنبياء بعده . وفى هذا دلالة أى دلالة على أن المتأخر من الأنبياء لا يأخذ عن المتقدم . فإن قال قائل : هذه دعوى الدينيين ؟ قلنا : نعم ، هذه دعواهم بما يعلمون ، ويقطعون به ويؤمنون ، ودعوى غيرهم تظنن وتوهم ، فهى فى حيز الرد والانكار .

صراحة أن الأعمال بالنيات ، ويعدّ النية معياراً للقيمة الدينية ، ويرى أنه إذا لم تقترن دقة احترام الشريعة بأعمال رحمة وخير كانت قليلة القيمة .

« ليسَ البرَّ أنْ تُولّوا وُجوهَكمْ قِبلَ المشْرِقِ والمغْرِبِ ولكنَّ البرَّ من آمنَ باللهِ واليوْمِ الآخرِ والملائكةِ والكتابِ والنبيِّينَ وآتى المالَ على حبِّهِ [20] ذَوِي القُرْبى واليتَامَى والمساكينَ وابنَ السَّبيلِ والسائلينَ وفي الرِّقابِ وأقامَ الصَّلاةَ وآتى الزكاةَ والمُوفونَ بعهْدِهِم إذَا عَاهَدُوا والصَّابرينَ في البأساءِ والضَّراءِ وحينَ البأسِ أولئكَ الذينَ صدقُوا وأولئكَ همُ المتَّقون » (سورة البقرة : ١٧٧) . وفيما يتعلق بشعائر الحج التي نظّمها ، أو على الأحرى احتفظ بها من بين تقاليد الوثنية العربية ، استناداً إلى كلمة الله : « ولكلِّ أمةٍ جعلنَا مَنسكاً لِيذكرُوا اسمَ اللهِ على ما رزقهم » ، جعل محمد أهمية كبرى لنية التقوى التي يجب أن تصحب هذه الشعيرة حين يقول : « لنْ ينالَ اللهَ لحومُها ولا دِماؤها ولكنْ ينالهُ التقوَى منْكم » (سورة الحج : ٣٤ ، ٣٧) . والجزاء الأكبر للإخلاص (سورة غافر : ١٤) وتقوى القلوب (سورة الحج : ٣٢) ، و « للقلب السليم » (سورة الشعراء : ٨٩) مما يطابق الكلمة العبرية « لبح شاليم » الواردة عن داود في المزامير . فهذه هي وجهة النظر التي تسود في تقدير الفضل الديني للمؤمنين .

وهذا الاقتناع قد نما مذهبياً فيما بعد ، كما سنرى ، بفضل التعاليم المستخلصة من السنة والتي ما لبثت أن شملت جميع نواحي الحياة الدينية، وبفضل نظرية النية والقصد والروح التي تلهم الأعمال والتي اتخذت معيار القيمة للعمل الديني ؛ فمجرد ظل باعث أثري أو ريائي يجرد كل عمل طيب من قيمته. ومن هذا يتبين أنه ليس من قاض عادل يستطيع أن يوافق على هذه الجملة التي نطق بها القسيس البروستانتي « تيسدال » ، وهي : « من البديهي أن طهارة القلب لا يمكن أن تعتبر ضرورية أو مرغوباً فيها ؛ والواقع ، إنه يصعب علينا أن نقول إنها مستحيلة لدى المسلمين » [21] .

ما هو إذاً الطريق (ربما يمكن أن نقرب إليه الباب الضيق المؤدي إلى الحياة في متّى ١ إصحاح ٧ عدد ١٣) الذي يجتازه أهل اليمين الذين كتبت لهم مُتع الجنة ؟ في هذا الطريق لا يُكتفى بالحياة في تقوى غاشة كاذبة ، كلها شعائر تحقق جميع أشكال وصور العبادة الخارجية ؛ بل المطلوب هو — فيما يتعلق بعمل الخير —

« فكُّ رقبةٍ ، أوْ إطعامٌ فى يومٍ ذى مسْغبة ، يتيماً ذا مقربة ، أوْ مسكيناً ذا متربة ، ثمَّ كانَ منَ الذينَ آمنوا وتَواصَوْا بالصبرِ وتَواصَوْا بالمرْحمَة ، أولئك أصحابُ الميْمنَة » (سورة البلد : ١٣ — ١٧) وهذا تفصيل أو شرح مطول لما جاء به النبى « اشعيا » (إصحاح ٥٨ عدد ٦ — ٩)*

وسنشرح فى القسم المقبل أن تعاليم القرآن تجد تكملتها واستمرارها فى مجموعة من الأحاديث المتواترة ، التى وإن لم ترد من النبى مباشرة ، تعتبر أساسية لتميز روح الاسلام . ولقد أفدنا من بعضها فى الفقرات السابقة . وبما أننا قد اجتزنا مرحلة القرآن إلى تقدير أخلاق الإسلام من الوجهة التاريخية ، طبقاً لخطة هذا الدرس ، لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن المبادىء الواردة فى القرآن بشكل واضح وصريح نوعاً — وإن كان أولياً — قد توسّع فيها ووضحت بعدئذ ، كما قد فصلت بشكل أدق فى عدد كبير من التعاليم والمبادىء التى نُسبت للنبى بعدئذ .

ففى وصية للنبى إلى أبى ذر نجده يقول : « يا أبا ذر ! صلاة فى مسجدى هذا تعدل ألف صلاة فى غيره من المساجد إلا المسجد الحرام ، وصلاة فى المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة فى غيره ، وأفضل من هذا كله صلاة يصليها الرجل فى بيته ، حيث لا يراه إلا الله عز وجل ، يرجو بها وجه الله » (قارن إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٦) . وقيل فى موضع آخر عن النبى أيضاً : « هل لى أن أقول لك ما هو العمل الأكثر قيمة وفضيلة من جميع الصلوات والصوم والصدقات ؟ هو الإصلاح بين عدوين » . وقال عبد الله بن عمر : « مهما ركعت للصلاة إلى درجة أن يصبح جسمك محْنيًا كالسرج ، ومهما صمت حتى تصبح جافاً كوتر القوس ، فإن الله لن يقبل أعمالك حتى تضم إليها التذلل » . وأجاب النبى عن السؤال : أى الاسلام خير ؟ بأن « أفضل الاسلام هو إطعام الجائع ونشر السلام بين من عرفت ومن لم تعرف » ، أى للعالم كله . وجاء عنه أيضاً : « من لم يمتنع عن قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » ، « لن يدخل الجنة من أحدث ضرراً لغيره » . وعن أبى هريرة أن أحدهم تحدث إلى النبى عن امرأة

---

* ذكر أن ما جاء فى سورة البلد تفصيل مطول أو شرح لما جا فى سفر أشعياء . وهذا كما نرى تخرص على عادته ؛ وما كان النبى صلى الله عليه وسلم ليعرف من أخبار أشعياء وغيره إلا ما نبأه الله وقصه عليه ، وما رأينا لهؤلاء المتخرصين دليلا على إفكهم فيما يزعمون .

معروفة بصلواتها وصومها وصدقاتها ، لكن لسانها كان يجرح من حولها ، فحكم النبي عليها قائلا : « إن مصيرها إلى النار » . ثم تحدث الرجل نفسه عن امرأة أخرى سيئة السمعة ، لأنها تهمل الصلاة والصيام ، لكنها اعتادت أن تعطى المعوزين من اللبن وألا تسيء إلى من حولها ، فقال النبي : « إن مصيرها الجنة » .

إن هذه الأحاديث ، وغيرها من النصوص المماثلة لها والتي يسهل علينا جمعها ، لا تمثل مجرد وجهات نظر شخصية خاصة بطبقة سامية أخلاقها فحسب ، بل إنها لتعبر عن الشعور أو العاطفة العامة لفقهاء الإسلام ، وربما كان الغرض منها مقاومة التقوى الكاذبة التي كانت منتشرة حينئذ . ومن الواضح أن هذه النصوص بعيدة عن الإعلان بأن خلاص الروح وأمنها متوقف فقط على رعاية الشرائع الصورية ؛ « الايمان بالله والعمل الطيب التقي » أي أعمال الاحسان ، هذا هو لب الحياة المحبوبة عند الله .

على أن الأمر إذا كان متعلقاً بصفة خاصة بالجانب الشكلي للسلوك الديني ، لا نجد يُذكر أولا إلا الصلاة ، التي تؤدى بحركات دينية مشتركة ويُراد بها إظهار الخضوع لقدرة الله التي لا حد ولا نهاية لها ؛ ثم تأتي بعدها الزكاة ، التي يجب أداؤها لصالح المجتمع العام ، ولهذا وضعها المشرع في المكان الأول ، شعوراً منه بواجب الرعاية للفقراء والمساكين ومن إليهم من الأرامل والأيتام وأبناء السبيل .

ولكن الإسلام ، في خلال توسعه التالي وبفعل التأثيرات الأجنبية ، ترك مجالا لدقة الفقهاء المفتين وعلماء العقائد ، وكان دخول الحكمة التفكيرية على مبادىء الطاعة والإيمان بالله [إيماناً قلبياً] سبباً لإفسادها . وسنشهد في القسمين التاليين (الثاني والثالث) هذا التطور ، كما سنجد أيضاً فيما يلي من هذه الدراسة نزعات كان لها رد فعل ضد هذا الضلال .

٩ — ولننتقل الآن إلى ظلال هذه اللوحة . لو أن الاسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكا دقيقاً لوجد أنه لا يستطيع أن يمدّ المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية ، وهي فكرة اتخاذ الرسول مثلا أعلى واحتذائه . لكن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة محمد كما رسمها التاريخ الصادق ، بل حلّ محلها منذ أول الأمر الأسطورة المثالية للنبي في رأيهم .

إن علم الكلام فى الإسلام قد حقق هذا المطلب ، بما رسم للنبى من صورة تمثله بطلا ونموذجاً لأعلى الفضائل ، لا مجرد أداة للوحى الإلهى ولنشره بين غير المؤمنين [٢٢] . على أنه يبدو أن هذا لم يرده محمد نفسه ؛ فقد قال إن الله أرسله « شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً » (سورة الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦) ، أى إنه مرشد لا نموذج ومثل أعلى ، أو على الأقل إنه ليس كذلك [أسوة حسنة] إلا بفضل رجائه فى الله وذكره الله كثيراً (سورة الأحزاب : ٢١) *.

ولقد كان — على مايبدو — مدركا بإخلاص إدراكا صحيحاً ضعفه الانسانى ، وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلا له عيوب الانسان ، ومن ثم كان عمله أعظم من شخصه . ولم يشعر فى نفسه أنه قديس ، ولم يرد أن يعتبر كذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد عند بحث العقيدة وتنزيهها من الأخطاء . بل كان ضعفه البشرى هو ما جعله يأبى أن يكون صاحب معجزات ، على أن الزمان والبيئة قد سهلا له أن تكون له صفة القداسة .

ولا ننسى أن من الواجب علينا أن نوجه النظر إلى الطريقة التى حددت له رسالته وتحقيقها ، خصوصاً فى العصر المدنى ، أى فى الأثناء التى حدث فيها أن تحول فيها من المتقشف المستسلم الصابر إلى رئيس الدولة المحارب . والفضل فى إيضاح الموضوع يرجع إلى العلامة الإيطالى « ليون كاتيانى » فى كتابه القيم « حوليات الإسلام » ؛ فقد استعرض مصادر التاريخ الإسلامى استعراضاً عاماً ،

* الآية « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » أساء المؤلف فهمها ؛ فقوله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر بدل من لكم ، فكأنه قيل : لقد كان لمن يرجو الله واليوم الآخر أسوة حسنة فى رسول الله . أفبعد هذا يقال : لم يكن أسوة الخ . ولقد كان الرسول فى حياته مثالا أعلى للمؤمنين قبل أن يخلق علم الكلام ، وكانوا يقتدون به فى كل شىء ، حتى فى العادات ، وائتساء ابن عمر وغيره معروف ؛ وكذلك ما حصل فى قصة الحديبية واقتداؤهم به فى وضوئه وغيره معروف . وكان الرسول يرى من نفسه التواضع ليقتدى به فى ذلك ويقول : إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد ، وهو يعرف منزلته عند الله ومكانته من الرسل ، ويقول : « أنا سيد ولد آدم » . فإن كان المؤلف يريد أنه لا يشعر بأنه قديس بالمعنى المعروف عند الكتابيين بما يخرجه من صفات البشر فهذا صحيح . وقد كان الرسول يعلم طبعاً أنه صاحب معجزات ، وإلا لم يستسغ لنفسه أن يدعى الرسالة . والمؤلف أخيراً يلمح بالضعف الانسانى عند الرسول ، فما آية ذلك ، وما السيئات التى صدرت منه تحت هذا الضعف ؟

ونقدها نقداً دقيقاً عميقاً لم يسبق له مثيل فى الأبحـاث التى تقدمته ، فأوضح المظاهر الدنيوية للعصر الأول من عصور تاريخ الإسلام . وكان أن أدى هذا البحث إلى تصحيحات جوهرية فى وجهات النظر التى التى كان مُسلّماً بها قبله ، فيما يتعلق بتأثير النبي نفسه .

إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق فى العصر المدنى على عمل محمد المثل القائل : «الكلمة أقوى من السيف» ؛ فمنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصر واجباً بعدُ « الإعراض عن المشركين » (سورة الحجر : ٩٤) ، أو دعوتهم كما يقول القرآن : « بالحكمةِ والموعظةِ الحسنة » (سورة النحل : ١٢٥) ؛ بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى : « فَإِذَا انسلخَ الأشهُرِ الحُرمْ فاقتُلوا المشركينَ حيثُ وجدتمُوهم وخُذُوهُم واحصرُوهم واقعدُوا لهم كلَّ مرصَدٍ » (سورة التوبة : ٥) ، « وقاتِلوا فِى سَبيلِ الله » (سورة البقرة : ٢٤٤) .

وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له انهيار هذا العـالم السيء ، انتقل فجأة إلى تصور مملكة فى هذا العالم . وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محتومة بسبب التغير السياسى الذى أثاره فى الجزيرة العربية نجاح تبشيره ، والدور الشخصى الذى قام به وكان له الأثر الكبير فى توجيه الدعوة . فهو الآن يحمل السيف فى العالم ، ولا يكتفى بـ «عصاه التى يضرب بها الأرض» ، ولا بنفثات شفتيه لإبادة الكفرة ، بل هو نفير الحرب الذى كان ينفخ فيـه ؛ وهو السيف الدامى الذى رفعه لإقامة مملكته*. وفى رواية إسلامية متواترة ، نتبين منها مهمته مركزة فيها ، إنه حمل اللقب الذى ورد فى التوراة وهو : « نبى القتال والحرب »[٣٣] .

إذاً ، حالة البيئة التى شعر أن من واجبـه العمل فيها بأمر الله ، لم تكن لتتيح له أن يعلل نفسه براحة مأمونة : « إنَّ اللهَ يُحارِبُ مِنْ أجلكَ ، ويمكنك أنْ تسكت » . بل كان عليه أن يقوم بكفاح مادى ، فى الأمة التى بُعث فيها وفى العـالم كله ، لضمان ذيوع دعوته ، والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها ، وكان هذا الجهاد المادى العالمى هو الوصية التى تركها محمد لخلفائه . والنتيجة أنه لم يكن

* إن الرسول فى المدينة ، وقد تمثل ما يفتح على أمته من الممالك ، لم ينس العـالم الآخر . ويقول فى أيام الخندق أو غيرها وقد أرى هذه الفتوح ما معناه : إنى أخاف عليكم هذه الفتوح أن تفتنكم عن دينكم ؟ فلم ينقلب فى المدينة ملكاً همه الثراء له ولأمته كما يصوره الكاتب ، فالرسول فى مكة هو الرسول فى المدينة ، ولم تزل عيشته بعد الفتوح وما أفاء الله عليه العيشة الأولى .

عنده أى إيثار للسلام . « يا أَيُّها الذينَ آمنُوا أَطِيعوا اللهَ وأطِيعُوا الرَّسُولَ ولا تُبطلوا أعمالَكم . . . فلا تَهِنُوا وتَدْعُوا إلى السَّلْمِ وأنتُم الأعلوْن واللهُ مَعكم ولن يَتِرَكم أعمالَكم » (سورة محمد : ٣٣—٣٥) . ويجب الجهاد حتى تكون « كلمةُ اللهِ هيَ العُليا » . ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يأبه بإرادة الله ، ومسالمة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة ؛ « لا يَستوى القاعِدُونَ منَ المؤمنينَ غَيْر أولى الضرَر والمُجاهدُونَ فى سَبيلِ الله بأموالِهمْ وأنفُسِهمْ فضَّلَ اللهُ المجاهدينَ بأموالِهمْ وأنفسِهمْ على القاعدينَ درجةً وكلاً وعدَ الله الحُسْنى وفضَّلَ اللهُ المجاهدين على القاعدينَ أجراً عظيما ، درَجاتٍ مِنهُ ومغفرةً ورحمةً » (سورة النساء : ٩٥ ، ٩٦) *

١٠ — كذلك انقضت المرحلة الثانية من رسالة محمد ، متعلقة بمصالح هذا العالم ، ومتأهبة دائماً لحالة الحرب . وكما أن طابعه الخاص انتقل إلى مناطق الحياة الحاضرة ، كذلك تأثر بسببها ترتيب أفكار دينه العليا . وهكذا كان من الجهاد والنصر ، المعتبرين وسيلة لرسالته النبوية ، أن غيّرا الفكرة عن الله ، الذى أراد أن يؤكد فى ذلك الحين وما بعده النصر بقوة السلاح **. ومما لا شك فيه أن محمداً تصور الله بصفات مطبوعة بقوة بطابع التوحيد ، الله الذى فى سبيله قاد محاربيه وجعلهم يحملون ما تقتضيه سياسته من جهود .

وكذلك اجتمعت القدرة الإلهية المطلقة والسلطان غير المحدود لله مالكِ يومِ الدِّين ، والشدة ضد العصاة قساة القلوب ، برحمة الله وحلمه ؛ فالله غفور للمذنبين ، ورحيم بالنادمين . « كتبَ ربُّكم على نفسِهِ الرَّحمة » (سورة الأنعام : ٥٤) . وهذا يفسر التعليم المتواتر المعروف ، وهو أنه لما أتم الله الخليقة كتب فى اللوح المحفوظ إن رحمتى تغلبت على غضبى *** (٢٤). ولكن

---

* كانت مهمة المجاهدين فى الاسلام هداية الكافرين ، وإخضاعهم إن لم يهتدوا حتى لا يستشرى شرهم فينالوا من الاسلام ، ففرضهم دينى أبدا ؛ ولم يطبع الاسلام بالطابع الحربى رغبة فى الحرب ، بل الغرض الأول هو دفع العدوان عن الدين ونشر مبادئه القويمة .

** لم تتغير فكرة الرسول عن الله ، وحاشاه . أفإذا صبر فى مكة وحارب فى المدينة ، أفيقضى ذلك بتغيير فكرته عن الله !

*** عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه : إن رحمتى سبقت غضبى . ج ٩ ص ١٢٥ من طبعة مصر بولاق ١٣١٥ هـ .

عند ما بلغ إمقابه من أراد وسعت رحمته كل شيء (سورة الأعراف : ١٥٦) .
ولم ينس محمد صفة المحبة بين الصفات التي يذكرها لله : إن الله ودود محب ، « إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » (سورة النساء : ٣١) ، ولكن « الله لا يحب الكافرين » (سورة آل عمران:٩٢).

لكن الله أيضاً إله الجهاد الذي يقاتل أعداءه بواسطة النبي وأتباع النبي ، وهذه الصفة أدت إلى نتيجة حتمية ، وهي أن تمتزج بفكرة لله — كما كان يمثلها محمد — بعض السمات الأسطورية التي تقلل من شأنها . كما لو أن المحارب ذا القدرة اللانهائية في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ، ضد كيد أعدائه ومقاومتهم بلا انقطاع ، بوسائل تشبه وسائلهم وإن كانت أقوى منها ؛ لأنه ، حسب مثل عربي قديم مأثور ، « الحرب خدعة » ؛ وفي القرآن « إنهم يكيدون كيدا ، وأكيد كيدا » (سورة الطارق : ١٥ ، ١٦) . ويصف الله الطريقة التي يراها لعقاب منكري وحيه ، باعتبارها كيداً قوياً ، فيقول : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وأملي لهم إن كيدي متين » (سورة الأعراف : ١٨٣) ، وهذا يساوي ما في الآية ٤٥ من سورة القلم .

وقد استعملت دائماً كلمة « كيد » للتعبير عن ضرب غير هجومي من الخداع والدس[٢٥] ، لكن كلمة «مكر» تدل على معنى أخطر من كلمة « كيد » . وقد ترجمها «بالمكر» بالإنجليزية تارة بمعنى craft ،وتارة بمعنى plot ، وتارة stratagem ولكنها تشمل أيضاً فكرة تدبير دسائس وكيدودس ، وفي ذلك يقول في القرآن : « ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين » (سورة الأنفال : ٣٠)*.

وهذا لا ينطبق فقط على أعداء الله وأعداء رسالته من معاصري محمد الذين أظهروا عداءهم بمحاربته واضطهاده ، بل هذا السلوك قد قيل عن الله في معاملة الأمم الوثنية القديمة التي سخرت من الأنبياء المرسلين إليها ؛ أمثال ثمود الذين

---

* عمد الكاتب إلى آيات وردت في جانب الله على سبيل المشاكلة والاستجازة والتوسع في العبارة ، على سنن العرب في كلامهم ، فحملها على الحقيقة وبنى عليها نتيجة فاسدة ؛ مثل ويمكرون ويمكر الله . والعجب أن الكاتب يعود بعد هذا فيقرر أن الرسول لم يكن يفهم هذه الآيات على ظاهرها ، بل يفهمها بمعنى صحيح مناسب . وإذن فقيم هذا الايهام ، وأين في هذا السمة الأسطورية التي يزعمها .

نبذوا صالحاً المرسل إليهم (سورة النمل : ٥١) ؛ ومدين الذين أرسل إليهم شعيب وهو النبي يثرو المذكور في التوراة ؛ (سورة الأعراف : ٩٥—٩٧) .

وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نزعم أن محمداً كان يتصور الله كأنه يكيد ويمكر حقاً . فما في هذه الكلمات من تهديد يجب أن يُفهم بمعنى آخر ، وهو أن الله يعامل كُلاً حسب سلوكه وعمله(٢٦) ، وأن أي مكر أو كيد لن يجدي شيئاً ضد الله الذي يرد إلى العدم جميع المكايد الكافرة الآثيمة التي يقوم بها أعداؤه ، فيسبق نياتهم السيئة ويجعل المؤمنين بمنجاة من أن يصابوا بالمكايد والخيانة والخداع(٢٧) . « إنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الذينَ آمنُوا ، إنَّ اللهَ لا يُحِبُّ كلَّ خوَّانٍ كفور » (سورة الحج : ٣٨) .

هذا ، [وإن الطريقة التي اصطنعها محمد] ، والأسلوب الذي يعبر به في وصف الله رب العالم ، وهو يقاوم كيد الكائدين ، يصور سياسة النبي الحقيقية التي اتهجها ليقاوم ما أقيم في سبيله من عقبات . فعقليته الخاصة ، والخطة التي اتخذها ضد أعدائه في الداخل(٢٨) ، قد انعكست صورتها على الله الذي — كما قال — يضمن لنبيه النصر بأسلحته التي يراها . إنه في هذا يقول : « وإما تخافنَّ منْ قومٍ خيانة فانبذْ إليهم عَلى سَواء إنَّ اللهَ لا يُحبُّ الخائنين ، ولا يحسبنَّ الذينَ كفرُوا سَبَقوا إنهم لا يُعجزُون » (سورة الأنفال : ٥٨ ، ٥٩) .

وعلى كل ، فإن هذه الكلمات التي لها دلالتها الاصطلاحية تدل على عقلية سياسي محنّك ، أكثر من دلالتها على عقلية رجل صابر سلاحه المثابرة . ويجب أن نلح خاصة في هذه النقطة التي لم تؤثر في أخلاق الإسلام ، والتي تحظر بشدة الغدر حتى بالكافرين(٢٩) . ومع هذا فهناك ضلال أسطوري في الطريقة التي يتصور بها محمد الله ، إذ تؤدي إلى أن الله ينزل من عليائه السماوية ليصبح الشريك المعين للنبي في جهاده الذي أخذ في الاضطلاع به في هذا العالم * .

إنه كلما أخذ عمل رسالة محمد يتقدم تقدماً خارجياً ، تم التحول تدريجياً : فبعد أن كان تحت سلطان الرؤى التي تتعلق بالدار الأخرى ، والتي كانت تملأ نفسه

---

* يقول إن محمداً يتصور أن ينزل الله من عليائه ليعينه في حروبه . ومحمد أبعد الناس أن يتصور النزول الحسي لله أو أي شيء فيه يمت للجسدية ، والاعانة بنصره وإقداره لا ضلال فيها .

وتؤثر فى تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته*، نراه انتقل إلى الأمانى الدنيوية القوية التى صار لها التفوق فى خلال مراحل نجاحه. وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخى بطابع الدين الحربى المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى، حيث لم يفكر فى مملكة دائمة فى عالم مصيره إلى الفناء. والذى فعله فى الوسط الحربى المحيط به مباشرة، هو أنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلة لأمته، وهى: جهاد الكافرين، والتوسع فى نشر الإسلام وفى سيطرته — التى هى سيطرة الله — على أوسع نطاق*. ومن ثم ترى أن مهمة المجاهدين فى الإسلام لم تكن هداية الكافرين فحسب، بل وإخضاعهم أيضاً (٣٠).

١١ — للباحثين آراء متعارضة أثرت عنهم فيما إذا كانت فكرة محمد الأولى قد قُصرت على وطنه العربى، أو إذا كانت فكرته عن رسالته النبوية قد شملت ميداناً أوسع؛ وبعبارة أخرى، هل كان يشعر فى قرارة نفسه أنه نبى وطنى و أم نبى عالمى أرسل للناس كافة؟ (٣١) أعتقدُ أننا نستطيع الأخذ بوجهة النظر الثانية (٣٢)، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك. إنه ردد أولا دعوة الله التى أحسها فى قرارة نفسه، والرهبة التى شملته من أجل مصير العصاة، فى الوسط المباشر الذى تفتّح فيه الشعور برسالته النبوية فأدركها؛ ويتبين ذلك مما جاء فى القرآن: «وَأنذرْ عَشِيرتكَ الأقربينَ» (سورة الشعراء: ٢١٤)، وإنك لمُرسَل «لتنذرَ أمَّ القرَى ومنْ حوْلها» (سورة الأنعام: ٩٢).

ولكن مما لا شك فيه أن نظرته الداخلية قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب، برغم أن أفقه الجغرافى المحدود لم يكن ليترك له مجالا للتفكير فى وضع خطة أولية لدين عالمى، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله «رَحمةً لِلعالمين» (سورة الأنبياء: ١٠٧). وهناك جملة

---

* يمضى أيضاً على عادته فى الزعم بتغير حالة الرسول وطمعه فى الدنيا وانتقاله محارباً جباراً. وهذا أبعد شىء فى حياة الرسول؛ فقد كان إذا عاد من فتح أو غزو يكون هجيراه: «تائبون آيبون، لربنا عابدون»؛ فكان المسيطر عليه وعلى أعماله النظر إلى الآخرة، وواجب الدين والتحذير من عذاب الآخرة والتبشير بنعيم الجنة وما فيها ما يزال مبثوثاً تضاعيف السور المدنية. وترى فى سورة النساء المدنية قوله تعالى: «إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزاً حكيما والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا».

تكررت كثيراً فى القرآن ، وهى وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين . (سورة يوسف : ١٠٤ ؛ سورة الصافات : ٨٧ ؛ سورة القلم : ٥٢ ؛ سورة : التكوير ٢٧) . فكلمة العالمين لها فى القرآن دائماً معنى عالمى ؛ فالله « رَبُّ العالمين » ، وقد جعل ما أراده من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروساً للعالمين (سورة الروم : ٢١) إذاً ، المقصود هوالإنسانية بأوسع معانيها وذلك له ما يشبهه فى انجيل مرقص ١٦ : ١٥ .

كذلك توسع فى رسالته حتى شملت كل المحيط الذى أدركته معلوماته ، وبديهى أن مجهوده المباشر اتجه إلى عشيرته وبلاده أولا ، ولـكن العلاقات التى أخذ — عند نهاية رسـالته — فى عقدها مع الدول الأجنبية ، وكذلك الأعمال والمشاريع التى نـظّمها ، هذه وتلك ، تكشف عن جهد تجاوز حدود الجزيرة العربية . ومما لاحظه « نولدكه » أن خططه كانت ترمى إلى ميادين أوسع ، إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوماً له ؛ وكان آخر ما أوصى به المجاهدين متجهاً إلى غزو أو فتح الامبراطورية البيزانطية . وإن الفتوحات الـكبرى التى تمت بعد وفاته ، بمعرفة الذين كانوا أكثر أصحابه إطلاعاً على نواياه ومشروعاته، لهى أحسن تفسير لإرادته الخاصة فى هذا الصدد .

والمتواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبى بأن رسالته موجهة إلى الجنس الإنسانى بأسره أو للناس كافة ، ويبين ذلك فيما تواتر من مثل هذه الأحاديث النبوية : « للأحمر والأسود »[٣٣] ، فالطابع العالمى لرسالته يتسع حتى تشمل أوسع الميادين التى يمكن تصورها[٣٤] وبحسب هذه الأحاديث نرى النبى قد عبّر عن فكرته فى فتح العالم بأقوال واضحة ، وتنبأ عنها بأعمال رمزيه ، وبعض هذه الأحاديث تُرى أن فى القرآن نفسه وعداً بفتح امبراطورية فارس وامبراطورية الروم قريباً ، (سورة الفتح : ١٩ ، ٢٠)[٣٥]. وبديهى أننا لانستطيع الذهاب إلى هذا المدى البعيد مع رجال الدين المسلمين . ولـكن ، حتى إذا أخضعنا مبالغاتهم للنقد ، نستطيع أن نوافق — استناداً إلى وجهات النظر التى عرضناها هنـا — على أن محمداً كان يتصور الإسلام بوجه عام قوة تتجاوز بكثير حدود الشعب العربى وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشرى .

وعلى كل ، فقد تحقق ذلك ؛ إذ أن الإسلام بدأ ، غداة وفاة مؤسسه ، سيره المنتصر فى آسيا وإفريقية .

١٢ — ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم فى بيان طابع الإسلام بوجه عام، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكمنا على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية. والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا فى خلال العشرين سنة الأولى من نموه. ففى خلال حياة الإسلام التاريخية كلها ظل القرآن فى رأى أتباع دين محمد عملا أساسياً محترماً باعتباره موحى به، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية (٣٦)؛ ولكن بالرغم من أن الإسلام فى أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساساً — وهو أمر طبيعى —، وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات العصور المتأخرة، وبالرغم من أن كل شيء قد تُصوِّر أنه متفق معه أو حُوِّل تصور ذلك — بالرغم من هذا كله، فاننا لا يمكن لنا أن نتناسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفى وحده لمواجهة عقلية الإسلام التاريخية.

إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلى الخاص، وبحكم الظروف التى أحاطت به، إلى تجاوز بعض الوحى القرآنى إلى وحى جديد فى الحقيقة، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه. فإذا كان الأمر كذلك فى عصر النبى، فمن الأولى أن يكون كذلك — بل أكثر من ذلك — عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكى يصير قوة دولية.

إننا لا نفهم الإسلام بلا قرآن، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفى لمواجهة العقلية الإسلامية التامة فى سيرها التاريخى*.

وسندرس عن كثب، فى الأقسام المقبلة، أطوار نموه التى تجاوزت حدود القرآن.

---

* الكتاب والسنة وما فيهما من أصول ومبادىء يواجهان الحياة العامة للاسلام فى كل عصوره، وما كان من نسخ فى حياة الرسول كان لأن الوحى لم يكمل، فأما بعد وفاته فقد كمل الوحى وأقفل باب النسخ. ويفزع المسلمون فى أمورهم دائماً إلى الكتاب والسنة، فإن خرج بعضهم على قواعد الدين فقد ظلم نفسه، وبان الخسران فى عمله. ويشهد الكاتب أن القرآن كان دستور المسلمين فى العصر الأول، وقد كان المسلمون أولى قوة وأولى بأس وذوى مدنية راقية. أفلم يكن هذا دليلا كافيا لكفاية الكتاب والسنة!

٢

تطوّر الفقه

١ — أتاح « أناتول فرانس » فى قصته *Sur la pierre blanche* لجماعة مثقّفة تهتم بأحوال العالم القديم ، فرصة تبادل الآراء والأفكار فى حديث ذهب مذاهب مختلفة ، فيما يتعلق بمسائل التاريخ الدينى . وقد أجرى على لسان أحدهم ، وقد تشعّب الحديث ، هذه الحكمة : « إن من يؤسس ديناً لا يدرى ماذا يفعل » ، أى « إنه من النادر أن يدرك مؤسس الدين مدى أثر عمله على تاريخ العالم» . وهذه الكلمة تنطبق أفضل انطباق على محمد [صلى الله عليه وسلم] *.

وإنه ليصح لنا أن نضيف أيضاً إلى ذلك ، أنه بعد هذه الانتصارات الحربية التى لم يشاهدها الرسول ، وُجدت أمام أعيننا رقعة فسيحة كبيرة للإسلام جاوزت حدود الوطن وقد فُتحت بقوة السيف ؛ وأنه من ناحية أخرى لم تكن النظم التى وضعها فى حياته لتكفى للعلاقات الكبيرة التى واجهها الإسلام الفاتح منذ الأيام الأولى ؛ فقد كان تفكير الرسول متجهاً فقط ودائماً إلى تلك الأوضاع الضرورية أولا وبالذات **

وقد خطت الأمة الإسلامية تحت سلطان خلفائه المباشرين قدُماً فى

---

* إن النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يعلم ما يصيبه الاسلام من الانتشار وتمكين السلطان ، وقد بشر أصحابه بالفتوح التى تمت فى عهد خلفائه . وفى سورة النور : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم » .

** النظم التى جاءت فى الكتاب كفت وتكفى ما جد ويجد من العلاقات ، بتفصيلها أو إجمالها وبما فيها من مبادىء وأصول . ولم يكن التشريع مقصوراً على الضرورى فى زمن البعثة ؛ فالجزية وأمثالها وضعت نظاماً ينفذه من يأتى بعده .

الطريق ، سواء فى ذلك مايتعلق بالتمكينات الداخلية ، أو فيما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة ، وصارت بذلك — بعد أن كانت أمة دينية بمكة ارتقت فى المدينة إلى صورة سياسية ساذجة — دولة سياسية عالمية *.

وسواء فى البلاد العربية نفسها ، أو البلاد المفتوحة ، كانت تجدّ علاقات تحتاج إلى التقنين ، وأسُسٌ للدولة يلزم تمكينها وتثبيتها ؛ كما أن الأفكار التى جاء بها القرآن كانت مبادىء وأصولاً ، يجب أن تتطور بسبب اتساع دائرة الأفكار المستنتجة ؛ كما أنه فى الحوادث الكبيرة التى لمس الإسلام بواسطتها دائرة الأفكار الأخرى ، فتح المسلمون المفكرون باب التفكير فى المسائل الدينية ، التى كانت مقفلة إلى ذلك الحين فى بلاد العرب ؛ وكذلك كانت فى الوقت نفسه تُقنّن مسائل الحياة العملية ، وأشكال العبادات فى أصول ضرورية ، تقنيناً متأرجحاً غير ثابت **.

وكانت تطورات التفكير الإسلامى ، ووضع الأشكال العملية ، وتأسيس النظم — كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالين ، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلى وتوفيقات . وهكذا يظهر غير صحيح ما يُقال من أن الإسلام ، فى كل العلاقات ، « جاء إلى العالم طريقة كاملة [1] » ، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يُتمّا كل شىء ، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة ***.

ونريد الآن أول كل شىء أن نستعرض أمام نظرنا بعض المطالب العملية للحياة الظاهرة ؛ فقد اهتم محمد [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه بالأمور الضرورية

---

* الأمة الاسلامية فى مكة والمدينة أمة دينية سياسية على السواء ، وإن كانت السياسة فى المدينة غيرها فى مكة ، والسياسة والدين فى الاسلام ممتزجان .

** الأسس التى يحتويها الكتاب مبادىء وأصول عمل بها الفقهاء فى التقنين لما جد ، على أن يفرعوا منها النظريات الفقهية ولا يخرجوا عليها ، وليس لهم أن ينتقلوا بها فيعدلوها ويطوروها بحسب الأحوال المستحدثة ، وأشكال العبادات الأصلية لااجتهاد فيها . إنما الاجتهاد فى أشياء تتعلق بها سكت عنها وتجاذبتها أصول مختلفة فى الدين ، فالفقهاء عملهم الاجتهاد والترجيح ، وقد تعبدهم الله . وتعبد أتباعهم بما يفضى إليه اجتهادهم بعد أن يبلوا فى النظر .

*** جاء الاسلام فى كل العلاقات بطريقة كاملة فى المبادىء والأصول ، وهذا ما ينتظر من القانون والنظام : أن يحتوى الكليات ويترك الجزئيات والتفاصيل للقائم بالفهم والتنفيذ ؛ وقد يكون فى ذلك مجال للاختلاف ، وهذا لا بأس به متى كان رائد الجميع فهم النصوص وتطبيق الحوادث بمبلغ الاجتهاد والبعد عن الهوى .

المباشرة ، ويجب أن نصدق الرواية التى ذكرت أن النبى كان قد وضع تعريفاً للضريبة أو الزكاة[٢]، إلاأن الحالة فى أيامه دعت إلى أن يخطو بهـذه الزكاة من حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة .

هذه القواعد قد أصبحت بعد موته ، نظراً للضرورات الداخلية ، فى مقدمة الأمور على الدوام ؛ وهؤلاء المجاهدون المنتشرون فى أقاصى البلاد ، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة التى كان تأثير النبى فيها قائماً ، هؤلاء لم يتعلموا فروع الأعمال الدينية ؛ إذ كانت الحاجات السياسـية هى كل شىء ، وفى مقدمة الأمر عندهم . ثم هذه الحروب المتوالية ، بما كان فيها من الفتـوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ؛ سواء فى ذلك الوضع السياسى لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادى لتلك الشعوب . وكان عمر ، على وجه أخص ، الخليفة المتحمس الذى أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة ، وقد ساعدت فتوحه فى الشام وفلسطين ومصر فى وضـع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية .

٢ — ولسنا هنا بصدد الاشتغال بفروع هذه الأحكام ؛ فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهى أنه بناءاً على الحاجة الضرورية فى الحيـاة العامة بدأ تطوّر الفقه الإسلامى مباشرة بعد وفاة النبى .

ولـكن مسألة واحدة من هذه المسائل الفرعية يجب علىّ أن أذكرها ، لأهميتها من ناحية معرفة الروح العامة لهذا الصدر الأول ؛ ذلك أنه مما لا يمكن انكاره أن الأوامر القديمة التى وُضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الـكتاب الخاضعين لهم ، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهى ، كانت قائمة على روح « التسامح »[٣] وعدم التعصب ؛ وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً فى علاقات الحـكومات الإسلامية ، ونجد ظواهر هـذا التشريع فى الإسلام فى كتب الرحالة فى القرن الثامن عشر ، يرجع إلى ما كان فى النصف الأول من القرن السابع من مبادىء الحرية الدينية ، التى مُنحت لأهل الـكتاب فى مباشرة أعمالهم الدينية .

وروح التسامح فى الإسلام قديماً ، تلك الروح التى اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ، كان لها أصلها فى القرآن (سورة البقرة : ٢٥٦) « لا إكْرَاهَ

فى الدِّين »[٤] . وقد اعتُمد على هذه الآية فى بعض الوقائع فى العصور المتأخرة لرد العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أكرِهوا على الإسلام ، ثم عادوا إلى الكفر ، وعُدُّوا مرتدين عن الإسلام[٥]

وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمُثلٍ للتسامح الدينى للخلفاء ، إزاء أهل الأديان القديمة ، وكثيراً ما كانوا يوصون فى وصاياهم للفاتحين بالتعاليم الحكيمة . ومن المُثل لذلك عهد النبى مع نصارى نجران ، الذى حوى احترام منشآت النصارى[٦] ، ثم هذه القواعد التى أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يُزعج يهودى فى يهوديته »[٧]. وفى هذه الدائرة العالية كانت أيضاً عهود الصلح التى أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التى اندمجت فى الإسلام[٨] ، وبموجبها كانوا — فى مقابل دفع الجزية — يستطيعون مباشرة شئونهم الدينية من غير إزعاج لهم ، وإن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض الحدود للشعائر الدينيه الظاهرة . على أن النقد التاريخى للمراجع يدلّ على أن بعض التحديد والتقييد فى هذا العصر الأول أتى فى العصور المتأخرة[٩] لأول مرة بالتعصب الذى يتفق مع هذه العصور[١٠] ؛ فقد جاء مثلا بتحريم إنشاء الكنائس ، أو إصلاح ما تهدم منها ، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز ، الذى اتخذ هذه التدابير ، ثم تابعه فيها بعد ذلك المتوكل العباسى الذى كان على سننه .

وقد وجد هؤلاء الحكام فرصة الأخذ ضد معابد أهل الكتاب ، التى كان قد أذن لهم فيها منذ إخضاعهم ، وفى هذا نفسه دليل على أن إقامة هذه المعابد قبل ذلك لم يقف فى طريقها مانع من الموانع .

وكما أن مبدأ التسامح كان جاريا فى الأعمال الدينية ، كذلك من جهة أخرى كان يُراعى فقهياً ، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب ، مبدأ الرعاية والتساهل ؛ فظلم أهل الذمة ، وهم أولئك المحتمون بحمى الإسلام من غير المسلمين ، كان يحكم عليه بالمعصية وتعدّى الشريعة[١١]. ففى بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة ، عند ما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب ، فحكم عليه بما قاله الرسول : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة[١٢]. وفى عصر حديث من هذا مارواه بورتر Porter فى كتابه « خمس سنين فى دمشق » ، من إنه رأى بالقرب

من بُصرى « بيت اليهود » ، وحكى أنه كان فى هذا الموضع مسجد هدمه عمر ، لأن الحاكم قد اغتصبه من يهودى ليبنى عليه هذا المسجد (١٣)

٣ — وفى الوقت الذى كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة ، بالنسبة للنظريات القانونية ، فى علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أولى ، كانت من جهة أخرى تقعّد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية فى مختلف الفروع . فهؤلاء المحاربون المنتشرون فى أنحاء الدولة البعيدة ، والمعتبرون فى هذه الجهات إخواناً فى الدين ، ولم يُجزم بعدُ فيما يتعلق بالأمور الخاصة بالدين عندهم — هؤلاء كان يجب أن يوضع لهم إمام ومثال للاعمال الواجبة يقتدون به ، كما كان يجب أن يلزموا بقواعد جازمة فى حل مسائلهم الناشئة فى الأمور الفقهية ، التى لم يكن يعرفها تماماً جزء كبير من هؤلاء العرب الفاتحين المجندين .

وفى بلاد الشام ، ومصر وفارس ، كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذات الثقافات المختلفة ، وبين هذه القوانين الجديدة . وبالجملة ، فإن الحياة الفقهية الإسلامية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالدين أو الدنيا ، أصبحت خاضعة للتقنين . والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ، ومعنياً بها ، بحيث لا يكفى لهذا الوضع الجديد*

وهؤلاء الحاكمون المتجهون إلى الدنيا ، والذين رفعوا من شأن الدولة الجديدة ، لم يكونوا ليُعنَوْا كثيراً بهذه الحاجات ، وإن لم يُوَلّوا وجوههم عنها ، إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التى تقوى من شأن الدولة ، والتى تدعو إلى الاستيلاء على مافتحوه بالسيف من أجل الجنس العربى . أما فى الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا فى ذلك بعادات قانونية ، وأخذوا فى الوقائع المتنازع فيها بما يوحيه إليهم الذكاء . وأستطيع

---

* يذكر أن القرآن لم يعط إلا أحكاماً قليلة . وهنا نشير إلى ما تقدم من أن الكتاب والسنة احتويا مبادىء وأصولا تكفل معرفة مايجد من الأحوال والأقضية ، فليس بصحيح اقتصار الكتاب والسنة على أحكام الحياة البدوية الساذجة .

أن أقول بأنهم أخذوا فى ذلك بمقتضى ما يريدون ، وزيادة على هذا فإنهم لم يأخذوا — بدقة — بتلك القواعد التى كانت وضعت فى عهد الخلفاء الراشدين .

ولم يرض هذا الأسلوب هؤلاء الأتقياء الذين كانوا يسعون وراء حياة جديدة توافق إرادة الله ، وتوافق ما قصد إليه الرسول من فقه دينى ؛ ويرون أنه يجب أن يبحث عن قصد الرسول فى كل المسائل ، سواء أ كانت دينية أم دنيوية ، وأن يراعى ذلك كمثال يحتذى . وكان أحسن المصادر لذلك « الصحابة » ؛ أعنى أولئك الذين عاشروا الرسول ، ورأوا ما يعمل ، وسمعوا منه الأحكام . ومادام الإنسان قريباً من هؤلاء الأصحاب فإنه يستطيع أن يستنتج من أخبارهم ما يطلب من الأعمال الصالحة وأمور الفقه . وبعد ذهاب هذا العصر كان يكتفى بالأخبار التى حفظها التابعون الذين كانوا على صلة بهم ، وحفظوا منهم المسائل التى حكموا فيها ، وهكذا من تابع إلى تابع إلى العصور المتأخرة .

وكان العمل أو الحكم يعدّ سليماً عندما يمكن إثبات أنه متصل ، بسلسلة مرجع أخير من الصحابة شهد ذلك وسمعه من الرسول . وبهذه الأحاديث صارت التقاليد سواء فى العبادة أو القانون محلا للتقديس ، بعد أن بحثت قيمتها ، كأنها قد استعملت تحت عين الرسول ووافق عليها — بما له من الحق فى ذلك — هو والمؤمنون الأولون (١٤) .

هذه هى « السنة » ، العادة المقدسة والأمر الأول ، والشكل الذى وصلت به إلينا هو « الحديث » ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وإنما السنة دليل الحديث* ؛

---

* يقول إن السنة دليل الحديث . الأشبه العكس على حسب تعريفه ؛ أى إن الحديث دليل السنة وطريق وصولها إلينا ؛ وقد عرف الحديث بأنه سلسلة من المحدثين إلخ . وهذا تعريف سند الحديث ، فأما الحديث فهو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلق أو خلق ؛ والسنة هى الطريقة الشرعية التى جرى عمل المسلمين عليها ، وقد تكون حديثاً ، وقد تكون ثابتة بعمل الصحابة أو الاجماع عليها . وتعورفت كتب السنن فيما يتعلق بأحكام الأعمال التكليفية كسنن الدار قطنى وابن ماجه . وليس بصحيح أن ما فى الأحاديث والسنن مخالف لما فى القرآن حتى يصح التمثيل بما عند اليهود ، فالسنة مبينة للكتاب شارحة له . ويقول الكاتب ، بعد هذا ؛ عن السنة إنها شرح لألفاظ القرآن الغامضة ، وإذن نقول له : ليست شرعاً وراء القرآن .

فهو عبارة عن سلسلة من المحدثين الذين يوصلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة على أنه قد حاز موافقة الرسول فى أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المثل التى تحتذى كل يوم ؛ وهنا يرى أنه ، حتى فى الإسلام ، أخذت هذه الفكرة مكاناً أيضاً ، أعنى اتخاذ قانون مقدس وراء القرآن مكتوباً أو مسموعاً كما هو الحال عند اليهود (١٥) .

والسنة هى جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً (١٦) ، وتعتبر شرحاً لألفاظ القرآن الغامضة التى جعلتها أمراً عملياً حياً .

ولبيان قيمة السنة نورد هذا المثال الهام ، فقد روى عن على أنه لما أرسل ابن عباس ليحاج بعض الخوارج أوصاه بألا يعارضهم بالقرآن لأنه حمّال ذو وجوه ويحتمل معانى مختلفة ، وبأن يكون عماده السنة فلا يجدوا منها مخرجاً (١٧) وإن كان لا يمكن الجزم بأن علياً قال ذلك . على أن هذا على كل حال يرجع إلى العصر الأول ، ويمكن أن يعطينا صورة عن نوع الفكرة القائمة فى الإسلام وقتئذ .

ولا نستطيع أن نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم ، وهذه إما قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى ؛ ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبين هذا الخطر المتجدد عن بعد الزمان والمكان من المنبع الأصلى ؛ بأن يخترع أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة فى ظاهرها ، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه . فالحق أن كل فكرة ، وكل حزب ، وكل صاحب مذهب ، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل ، وأن المخالف له فى الرأى يسلك أيضاً هذا الطريق ؛ ومن ذلك لا يوجد فى دائرة العبادات أو العقائد أو القوانين الفقهية أو السياسية مذهب أو مدرسة لا تعزز رأيها بحديث أو بجملة من الأحاديث ظاهرها لا تشوبه أية شائبة .

ولم يستطع المسلمون أنفسهم أن يخفوا هذا الخطر ، ومن أجل هذا وضع العلماء علماً خاصاً له قيمته ، وهو علم نقد الحديث ؛ لكى يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث ، إذا أعوزهم التوفيق بين الأقوال المتناقضة .

ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم فى النقد ليست كوجهات النظر

عندنا ، التى تجد لها مجالا كبيراً فى النظر فى تلك الأحاديث التى اعتبرها النقد الإسلامى صحيحة غير مشكوك فيها ، ووقف حيالها لا يحرك ساكناً .

ولقد كان من نتائج هذه الأعمال النقدية الاعتراف بالكتب الستة أصولا ، وكان ذلك فى القرن السابع الهجرى ؛ فقد جمع فيها علماء من رجال القرن الثالث الهجرى أنواعاً من الأحاديث كانت مبعثرة ، رأوها أحاديث صحيحة .

وقد أصبحت هذه الكتب مراجع مجزوماً بها لسنة النبى ، ويعتبر فى المقام الأول منها الصحيحان : صحيح البخارى (توفى فى سنة ٢٥٦ هـ سنة ٨٧٠ م) ، وصحيح مسلم (توفى سنة ٢٦١ هـ سنة ٨٧٥م) ، وهما المرجعان الصحيحان لسنة الرسول . وقد ضم إليهما أيضاً كمراجع معتبرة سنن أبى داود (توفى سنة ٢٧٥ هـ سنة ٨٨٨ م) ، وسنن النسأئى (توفى سنة ٣٠٣ هـ سنة ٩١٥ م) ، والترمذى (توفى سنة ٢٧٩ هـ سنة ٨٩٢ م) ، وابن ماجه (توفى سنة ٢٧٣ هـ سنة ٨٨٦ م) ، وإن تكن قد لاقت فى ذلك بعض الاعتراضات ، وكانت كتب مالك بن أنس التى بها عادات المدينة — وطن السنة — معتبرة ، ولكن ذلك ليس من وجهة الحديث .

وهكذا قام بجانب القرآن مراجع أخرى ، وكانت لها أهمية كبرى فى المعرفة وفى الحياة الإسلامية .

٤ — ومن ناحية التطور الدينى الذى نُعنَى به هنا لا يهمنا « الحديث » من ناحية شكله النقدى ، وإنما يهمنا من ناحية التطور ؛ كما أن مسألة صحته وقدمه تجىء متأخرة عن معرفة أن « الحديث » تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية فى عملها الشخصى الخالص ؛ ونرى ذلك كله من الأمثلة الكثيرة للأغراض التى لم تكن موجودة فى القرآن .

ذلك بأنه لم تندمج فى الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصى ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد غُير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه ، وضمّ ذلك كله إلى الإسلام . فهناك جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود — كل ذلك أخذ مكانه فى الإسلام عن طريق « الحديث » ، حتى لفظ (أبونا) لم يعدم مكانه

فى الحديث المعترف به ؛ وبهذا أصبحت ملكا خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه*. والمثل الحسن لذلك هو هذا المثل المعروف فى الأدب العالمى (١٨) للأعمى الذى كان يحمل كسيحاً يسرق فاكهة الأشجار ، وهو مثال للمسئولية المشتركة بين الجسم والروح .

وهذا ما يظهر فى الإسلام متمثلا فى الحديث وسنده المتصل : أبو بكر بن عياش عن سعيد البقال ، عن عكرمة ، عن ابن عباس (١٩) وهذه المقارنة وتطبيقها نعرفهما كذلك عند الربانيين ، فقد جاءت فى التلمود على لسان الربانى « يهودا هاناسى » ، تطييباً لخاطر الملك الرومانى وتسكيناً لسلوكه وقلبه (٢٠) وعن هذا الطريق دخل الإسلام ، وتسرب إليه ، كنز كبير من القصص الدينية ؛ حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المعدودة فى الحديث ، ونظرنا إلى الأدب الدينى اليهودى، فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الدينى الإسلامى من هذه المصادر اليهودية .

والسعى للاختيار والانتخاب والتوفيق الذى ظهر فى الإسلام عند نشأته ، قد تطوّر فى هذا الوقت وصار كثيراً . وإنه لموضوع جذاب للباحثين الذين يهتمون بهذا النوع من الآداب الدينية ، ليثبتوا ويحققوا هذه المواد المختلفة ذات الأصول المتفرعة إلى فروع كثيرة ، ويكتشفوا هذه الأغراض .

وهكذا صار « الحديث » إطاراً للافكار الدينية والخلقية فى الإسلام وتطوراته القديمة ، وفيه ظهر تطور المبادىء الأخلاقية التى وُجدت أسسها فى القرآن ؛ ففيه نرى هذه الحركات الخلقية السهلة اللطيفة التى لم يكن الإسلام فى العصر الأول مستعداً لها بعد .

وفى الحديث أودعت هذه المبادىء ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها ، والتى سنرى الآن بعض مثل لها ، وأصبحت تدور حول الرحمة سواء فى ذلك الرحمة عند الله أو عند الانسان : « جعلَ اللهُ الرحمة مائة جزء ، فأمسك تسعة وتسعين جزءاً ، وأنزل فى الأرض جزءاً واحداً ، ومن هذا الجزء تتراحمُ

* ذكر أن الأحاديث دخلها كثير من الآداب اليهودية والحكم الفلسفية ، وهو بهذا يخلط بالحديث ما يؤثر عن مثل كعب الأحبار وغيره من الاسرائيليين . نعم فى الحديث الصحيح شىء مما يوافق الاسرائيليات وبعض الأمثال العامة ، وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ، ولا شىء فى هذا .

الخلقُ حتى ترفعُ الفرسُ حافرها عنْ ولدِها خشية أنْ تصيبهُ ؛ » (٢١) ويقول الله « إذا رَجوتم رَحمتى فكونوا رُحماء بمخلوقاتى » ؛ « السَّاعِى عَلى الأرملةِ والمسكينِ كالمجاهدِ فى سبيل الله وكالذى يصوم النهار ويقوم الليل » (٢٢) ونجد فى الحديث فيما يتعلق بهذا المعنى وصايا وصى بها الرسول أفراداً من الصحابة ليعنوا بالفضائل والأخلاق الطيبة ، على أن ذلك جوهر الدين الصحيح .
ولا يستحق التقدير عندى من هذه الوصايا الكثيرة شيء مثل الوصايا التى أوصى بها أبا ذر الغفارى ، الذى كان قبل أن يسلم مشركا فاجراً ، ثم كان فى أيام الفتنة الأولى مثالاً يلفت النظر للاتقياء ، إذ يقول : « علمنى حبيبى سبعة أشياء : فقال : أحبَّ المساكين وكن قريباً منهم . . . » (٢٣)

وقد بلغت الأعمال الدينية نفسها مبلغاً من الرقى بهذه الطلبات التى جاءت فى الحديث ، فقيمة العمل تقدر بالنية التى دفعت إلى عمله ، وهذه هى أحد المبادىء العالية للحياة الدينية فى الإسلام ، والذى يدل على أهميتها أنها كتبت على الباب الكبير للأزهر ، هذا المكان الرئيسى للعلوم الدينية فى الإسلام والذى يزوره الكثيرون ، حتى تذكر الداخل فى هذا المكان أن يوجبوا على أنفسهم تحصيل العلم وحده أو التقوى والنسك : « إنَّمَا الأعمالُ بالنِّيَّاتِ » . وقد ارتفع شأن هذا الحديث إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية ، يقول الله « لاقُونى بنيَّاتِكم ولا تُلاقُونى بأعمالكم (٢٤) ، وهو حديث متأخر ظهر كصدى لاقتناع المؤمنين بذلك وعلامة على قيمة أعمالهم الدينية * .

كما أن التأثير الأدبى للتعاليم الاعتقادية ترقى بتطور « الحديث » ، وسأذكر هنا مثالاً واحداً له أهميته لتقدير الأفكار الدينية فى الإسلام ، فحسب مذهب القرآن فى التوحيد يعدّ الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره الله تعالى (سورة لقمان آية ١٣ ، سورة النساء آية ١١٦) . وفى تطور هذا التصور الاعتقادى الاولى ،

---

* يقول إن حديث « إنما الأعمال بالنية » حديث متأخر . وهذه دعوى باطلة ؛ فهذا الحديث خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول ، وصدق عليه السامعون ، وهم جمهور كبير من صحابة رسول الله .

وهو يذكر تطور الحديث ، وهو إتهام باطل ؛ ويذكر التطور فى العقائد ، وهو كما ترى .
وإذا قيل إن الرياء نوع من الشرك ، فالغرض من ذلك التنفير والتبعيد من هذه الخلة ، ولا يراد الشرك الحقيق حتى يقال إن ذلك تطور فى العقائد .

كما يظهر فى الحديث ، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم منها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته . وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النقائص والمعاصى ؛ مثلا الرياء فى الأعمال الدينية ، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس ، نوع من الشرك ، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير فى الله التفكير فى مراعاة الناس [٣٥] فالرياء لا يتفق مع التوحيد ؛ وكذلك الكبر نوع من الشرك ، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون فى الخلقية الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر ، أو الشرك الخفى الكامن فى أعماق النفس ، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة .

وهكذا ، وضعت غايه الحياة الدينية أيضاً وضعاً أرقى مما كانت عليه فى الاسلام الأول ، وقد سمعنا هنا أقوالا يمكن إدراجها فى الصوفية المتأخرة ، متفقة مع هذا تمام الاتفاق . وليس هذا فيما يظهر موضوعاً بل إنه متفق عليه من كبار العلماء حيث يوجد فى الأربعين حديثاً ، وذلك هو الحديث القدسى [٣٦] : « لا يزال عبدِى يتقربُ إلىّ بالنوافل حتى أحبهُ ؛ فاذا أحببته كنتُ سمعهُ الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها ... »*

وكل هذه الاحاديث ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية ، يرجعها اصحابها إلى الرسول بواسطة سلسلة متصلة إلى الصحابى الذى سمع هذه الأقوال من النبى ورآه يعمل بهذه العادات .

والنقدة المسلمون أنفسهم لم يحتاجوا إلى استعمال كثير من الذكاء لكى يستشفوا أساس هذه الاختلاقات التى لا تتفق وظروف الزمان الموجودة فى تلك الأخبار ، أو تلك الحالات التى تستدعى النظر والتفكير ، أو تلك التهم الموجهة إلى صحة قسم كبير من الحديث عند مقارنة هذه الأخبار المختلفة [٣٧].

---

* يذكر أيضاً التطور فى الحديث . ويرى الأحاديث الصحيحة كأحاديث الأربعين النووية ، ومنها : « ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل » بالشك والارتياب ، وسنده فى ذلك أن موضوع الحديث السابق لا يناسب الزمن الأول للاسلام . والحديث يمثل المطيع الذى دأبه التقوى وخلقه الدين بمثال من حواسه يصرفها الله ، فهى دائماً فى طاعة لا تحيد عن الشريعة قيد شعرة ، فكأنما يسمع بسمع الله ويبصر ببصره . وهذا جار على سنن العرب فى التشبيه والتمثيل توكيداً للمعنى المراد وتثبيتاً منه ؟ والمعنى الذى ينزع إليه ضلال المتصوفة من وحدة الوجود ، وما إلى ذلك ، بعيد عن الحديث كل البعد أولا وآخراً ، منفى عن النص .

وقد سميت أسماء بعض هؤلاء الرجال الذين كانت لهم نية صالحة فى وضع هذه الأحاديث النافعة ونشرها بين الناس . كما اعترف كثير من الأتقياء ، عند وفاتهم بلا تردد ، عمّا لهم من فضل فى وضع أحاديث كثيرة ، وربما كانوا لا يرون فى هذا أمراً لا يتفق والاستقامة متى كان الواضع يقصد إلى غايات طيبة ؛ وقد يكون الراوى متهماً فى روايته ، ومع ذلك يبقى رجلا شريفاً لا يحط ذلك من شرفه وكرامته الشخصية أو احترامه الدينى ، إذ كانوا قديماً لا يرون من غضاضة فى التصريح بأن فى الحديث قسما غير صحيح : « كان يقال عن النبى فى حياته كذباً كما كذب عليه بعد موته » . وحينما يروون من ناحية أن النبى أوعد المكذب بالنار ، فإنهم من ناحية أخرى يقررون مثل هذا الحديث : « سيكثر التحديث عنى كما حدثوا عن الأنبياء ، فما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ؛ فان وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله » ؛ وما روى عنه من أنه ما قيل من قول حسن فأنا قلته*.

وهكذا لعب وضّاع الحديث دورهم أمام الناس ، وقد اعترف أنس بن مالك ، الذى صاحب الرسول عن قرب عشر سنوات ، عند ما سئل عما يحدّث عن النبى هل حدثه به فعلا ، فقال « ليس كل ما حدثنا به سمعناه عن النبى ولكننا لا نكذب بعضنا » . فمعنى « أن الرسول قال » أنه صحيح لا غبار عليه فى الدين ، أو أنه أمر مرغوب فيه وكان يمكن أن يوافق عليه الرسول . ويذكرنا هذا بما جاء فى التلمود ، من أن كل ما يقوله أحد التلامذة فى العصور المتأخرة موافق لما أخبر به موسى فى سينا (٢٨) .

٥ — وقد وجدت مفتريات الورع فى وضع الحديث تساهلا عاما عند ما تتناول الأحاديث الخلقية ، أو المتعلقة بفضائل الأعمال ، ولكن علماء الدين الأقوياء

---

* العلماء عنوا بنقد الحديث ، وبيان المقبول والمردود ، ودرجات كل من المقبول والمردود . فكان ينبغى بعد هذا ألا يشك فى صحة ما صححوه ، ونبذ ما زيفوه ، أو مناقشة قواعدهم وأصولهم فى هذا الباب ؛ وحديث من كذب على متعمداً حديث صحيح ؛ والحديث الآخر الذى يتضمن عرض الحديث على القرآن فيه مقال ومطعن يستوجبان رده وإنكاره ، وقد كان ذلك قولا لبعض أهل الزندقة ومن لا خلاق لهم ، يبغون به هدم الشريعة وتعطيل كتاب الله إذ كان بيانه وتفصيله فى السنة . وقد أفرد السيوطى تأليفاً فى هذا المعنى سماه « مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة » ، وقد طبع فى مصر ، وعرض فيه لهذا الحديث وذكر نقولا عن الشافعى والبيهقى أنه منقطع ، وأن فى سنده خالداً بن أبى كريمة وهو مجهول . انظر ص ١٤ من كتاب السيوطى .

كانوا يقابلون ذلك بعين الجد حينما يبنى حكم شرعى على مثل هذه الأحاديث ، ولقد كان هـذا على الأكثر مما يصبو إليه أصحاب الآراء المختلفة الذين يأتون بأحاديث مختلفة متعارضة مع بعضها ، فليس من الممكن مطلقاً أن يكون هذا أساساً تُبنى عليه أحكام العبادات والفقه والعمل .

وقد أدى هذا الشك والارتياب إلى ظهور طريقة ، سادت منذ بدء الفقه ، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية ، ثم هذه العلاقات المتجددة كان يرى من الخير أن تقتّن باستعمال القياس والاستنتاج والرأى الشخصى أيضاً ، ولا يُترك الحديث عند ما يقوم على أساس ثابت ، ولـكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضاً .

وليس غريباً أن تـكون هذه التعاليم الفقهية والتفضيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية ، كما أن المعارف الفقهية الاسلامية تحمل على سبيل المثال — كما حقق ذلك البحثُ الحديثُ تحقيقاً ثابتاً — آثاراً غير منكورة من الفقه الرومانى ، سواء فى ذلك من ناحية الطريقة ، أو من ناحية الأحكام الفرعية * .

ومهما يكن ، فهذه الأعمال الفقهية العلمية التى ازدهرت فى أثناء القرن الثانى الهجرى أضافت إلى الثقافة العقلية الاسلامية مادة جديدة هى « علم الفقه » ، ذلك القانون الدينى الذى انحط بعد ذلك بالتفصيلات الـكثيرة فى طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً ، وكان للتغيير السياسى أثر كبير فى تطوره ، إذ حاد بالروح الاسلامية إلى طريق جديد ، ونعنى بذلك سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية .

ولقد كانت لى ، فى محاولاتى السـابقة ، فرصة بحث القوى المحركة التى وجدت فى كلا الدولتين ، وفى إظهار المؤثرات ، مع غض النظر عن الأفـكار

---

* يذكر أن الفقه الاسلامى تأثر بالقانون الرومانى وغيره . وهى نزعة للمستشرقين ولم يقيموا عليها دليلا ، وإنما يبغون انتقاص مقومات الاسلام والحط منها بداعى الهوى والعصبية ، ومصادر الفقه الاسلامى معروفة ليس منها هذا الذى يهرفون به . ومع هذا ، حسبنا أن نشير الى بحث الأستاذ الـكبير صليب سامى باشا — أحد الوزراء السابقين — الذى نشر بالأهرام وبمجلة الشبان المسلمين بعددها المؤرخ ٨ يونية عام ١٩٤٥ ، ففيه دحض هذا الرأى من المستشرقين .

الملكية التى أثرت فى تلك التغييرات التيوقراطية التى كساها العصر العباسى بطابعه الخاص ، مخالفاً فى ذلك أسلافه . وأريد الآن أن أشير إشارة قصيرة إلى أن الانقلاب الذى جاء بالعباسيين إلى مركز الخلافة لم يكن انقلاباً سياسياً فحسب ، وتغيير مُلك بمُلك ، ولكنه فى الوقت نفسه أظهر تغييراً عميقاً فى العلاقات الدينية ؛ فبدلا من الأمويين الذين حكم عليهم الأتقياء بأنهم أهل دنيا ، والذين اهتموا فى بلاطهم ، بدمشق وفى قصورهم فى الصحراء ، بالتقاليد والمثل العربية القديمة — بدل هؤلاء جاءت سلطة « كهنوتية » ذات أفكار « كنسية » .

فكما أسس العباسيون حقهم فى السلطان على أنهم من نسل النبى ، كذلك ادعوا أنهم يؤسسون حكومتهم ، الموافقة لسنة النبى وما يتطلبه الدين ، على أنقاض حكومة معروفة عند الأتقياء بأنها ذات سمعة غير دينية (٢٩) . وقد اجتهدوا فى الاحتفاظ بهذا المظهر لأن حقهم يقوم عليه ؛ وعلى هذا لم يقبلوا فقط أن يكونوا ملوكا ، بل أرادوا أولا وبالذات أن يُحسبوا أنهم أمراء دينيون ، وأن تُفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية . وفى حكومتهم — خلافاً فى ذلك حكومة الأمويين — كان القانون الدينى هو السبيل الوحيد الذى يجب السير عليه ، وحاولوا خلافاً للأمويين أيضاً أن يكون هذا الادعاء حقاً فى الظاهر لعباً منهم بالحق العائلى الذى توصلوا به إلى الحكم . وأفاضوا فى الكلام المدهون فى تقديس الذكريات النبوية ، وفى كلام ظاهره الصلاح ، مريدين بهذا وذاك أن يظهروا مخالفتهم لأسلافهم .

وقد تجنب الأمويون هذا النفاق ، ولو أنهم كانوا ممتلئين بحب العقيدة الإسلامية ؛ فإنهم لم يراعوا فى وظيفتهم بالرجوع إلى الناحية الدينية ، وسنرجع لهذا مرة أخرى . وفى إبان حكم هذا البيت كان عمر الثانى وحده ، وهو أحد الأمراء الذين تربوا فى بيئة صالحة والذى ساعد جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته*، هو الذى يمكن أن نسمع عنه أنه رفض إتمام التأسيسات الحكومية اللازمة للدولة ؛ وهو وحده الذى يمكن أن تصدر عنه هذه الكلمة التى قالها

* ذكر أن عمر بن عبد العزيز أعان جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته . ولو كان الأمويون كعمر لثبت ملكهم ولم ينتقض أمرهم ؛ وإنما يرجع سقوط ملكهم لما كان عليه بعض خلفائهم من الظلم ، ويقظة الهاشميين وتدبير المكايد لهم وغفلة الحاكمين عنهم ، كما هو مبين فى التاريخ .

لبعض عماله ، عندما أخبره بحالة بلده السيئة واحتياجها إلى نفقة خاصة لعمارتها ، فرد عليه بقوله « حصّنها بالعدل ونقّ طرقها من الظلم [٣٠] » ، وهى كلمة لا يمكن أن تصدر عن الأمويين .

وهكذا كان القول التقى والجمل الخاشعة شعار العباسيين ، أولئك الذين كانوا محاطين بالمظاهر الخارجية التى كانت عند ملوك الفرس من آل ساسان ، كما أن المثل الأعلى للحكومة الفارسية من تآخى الدين والدولة [٣١] كان المنهج الظاهر للدولة العباسية ؛ فليس الدين هو مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحتها ومهمتها العالية .

فمن ثم يستطيع الإنسان أن يتصور بسهولة مقدار الارتقاء الذى صادفه رجال الدين فى البلاط وعند الحكومة ، فإذا لزم الأمر إلى تنظيم الحكومة أو قانونها على الفكرة الدينية ، كان هؤلاء المعتنون بالسنة وعلومها المستنبطون للفقه هم المقدمين للقيام بذلك ، ومن أجل هذا كان عصر هذا البيت هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامى بعد أن بدأ قليلاً متواضعاً .

ولم يكن النظر فى الحديث النبوى والبحث عنه وروايته مجرد عمل نظرى من أعمال التقوى ، ولكنه كان ذا أهمية عملية كبيرة ؛ ذلك بأنه لم تكن تؤسس أمور الفقه والعبادات على ذلك فقط ، بل كذلك شكل الدولة ثم القضاء فى كل الأمور العملية ؛ فضلا عن وجوب توافق النظم الوطنية الأولية وطلبات الفقه الدينى .

وذلك كله كان من الواجب استنباطه والقيام به بغاية الدقة والكمال ، وكان من هذا تطور الفقه ووضعه ، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء ، وأن صار الرجل العظيم هو القاضى .

ولم تكن المدينة ، منشأ الإسلام الحقيقى وموطن السنة ومركز التقوى ، هى وحدها التى كانت تهتم للآن بروح الفقه الدينى ، بل كذلك وسط الدولة الجديد فيما بين النهرين ، ومن هنا السعت فى أجزاء الدولة البعيدة شرقاً وغرباً وتطورت فى ظلال الخلفاء دراية علم الفقه ، وحمل الناس الحديث هنا وهناك ، وأخذ الناس يستنتجون مما هو عندهم مبادىء وأحكاماً جديدة .

لكن هذه الاستنتاجات لم تكن دائماً متفقة بعضها مع البعض ، بل كانت هناك أيضاً وجهات للنظر وطرائق مختلفة ؛ فمن هؤلاء من يعطى الحديث الأهمية

الأولى ، ولـكن الأحاديث المتعارضة قد تعطى أجوبة مختلفة على نفس السؤال الواحد ، فهنا يجب التمييز والترجيح ؛ وآخرون لم يقفوا عند الأحاديث الموجودة نظراً للتهمة فى شكل الأحاديث ، فهم يريدون الحرية فى قياسهم ؛ كما أن العادات المؤسسة فى الجهات والأقاليم والحقوق العرفية لا يمكن بسهولة إزالتها مرة واحدة . وقد أوجد الفرق بين هذين المذهبين ، المتخالفين فى غرضهما ، أحزاباً عملية ، ومدارس ابتعدت عن بعضها فى تفصيلات الأحكام غالباً وفى الطريقة كذلك ، وتسمى هذه مذاهب ولا تسمى فرقاً .

وقد اقتنع هؤلاء الرجال العمليون من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق ، وأنهم يخدمون مبدأً واحداً ، وعلى هـذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب [٣٢]. وفى النادر أن يقع بين هؤلاء المغلوبين المبالغين فى الغيرة لهذه المذاهب أحكام قاسية ، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عندما إزداد العُجب عند الفقهاء ، الأمر الذى كان موضع لوم أهل الجدّ منهم [٣٣] ، وعلى العموم فقد طبع بالتسامح بين الجميع هذا الحديث : « اختلاف أمتى رحمة * » . وبيدنا من الأدلة ما يؤيد أن هذا المبدأ إنما يمثّل وجهة التوفيق ضد الهجمات ، التى وجهها العدو فى الداخل والخارج ، لهذه الأعمال الفقهية المختلفة فى أشكالها غير القاطعة [٣٤] .

وقد بقى إلى يومنا هـذا الاعتقادُ السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مستحقة للتصديق على التساوى ما دامت ترجع إلى تعاليم الأئمة وأعمالهم ، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وجدها ؛ حتى كان الانتقال من مذهب إلى آخر فى سبيل أغراض تراعى أمراً سهل الحصول ، ولا يستدعى تغييراً فى الأعمال الدينية ، ولا يرتبط بشكل معين من الأشكال ، وقد جمع عبد الوهاب الشعرانى فى ميزانه الذى ترجمه « برون » أقوالا بالموافقة على هذا .

حقاً ، لم ينج هؤلاء الذين يغيّرون من وقت لآخر مذهبهم ، جرياً وراء الطمع فى المناصب ، من سخرية معاصريهم . فمن أمثلة ذلك قاضى دمشق الشافعى شمس الدين الصلتى (١٤٠٩ م) الذى كان مرة حنفياً ومرة مالـكياً ، ولم يكن

---

* يغمز حديث « اختلاف أمتى رحمة » ويجعله رداً من المسلمين على مهاجمة أعدائهم لهم . وما عرفت هذه المهاجمة الظالمة إلا فى العصور المتأخرة ، ومن هؤلاء المستشرقين .

الانتقال فى نفسه هو سبب السخرية ، ولـكن الباعث عليه هو الذى كان مدعاة الهزء .

ويستطيع أن يتمذهب الشخص فى نفس الوقت بمذاهب مختلفة ، وكان محمد ابن خلف أحد علماء القرن الخامس الهجرى (١١٣٥ م) يلقب بلقب (حنفش) لأنه غيّر مذهبه ثلاث مرات فى وقت قصير ؛ فـكان حنبلياً ثم حنفياً ثم شافعياً ، وقد اختصرت فى لقبه أسماء هؤلاء الأئمة (٣٥). ونجد فى العائلة الواحدة أن الأب وأبناءه يتمذهبون بمذاهب مختلفة ؛ فـكان أحد الأخوين فى مدينة القاهرة شيخ الحنفية والآخر شيخ الشافعية فى نفس الوقت ؛ والأول هو احمد الشنبرى (١٠٦٧ — ١٦٥٦) وكان يسمى بالشافعى الصغير . ونجد غير هـذا فى العصور المتأخرة ، أن أحد الأتقياء فى دمشق دعا الله أن يرزقه بأربعة أولاد ، ليجعل كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ، وتزيد مصادرنا فى ذلك أن الله استجاب له (٣٦). ولا يعد غريباً ما يروى عن علماء مشهورين من أنهم يبنون كثيراً من فتاويهم على مذهبين متخالفين فى الظاهر (٣٧).

وهذه النواحى الفقهية المختلفة لم تكن موجودة فقط فى العصور الأولى عند إزدهار العلوم ، بل كانت كذلك فى العصور المتأخرة عند المتأخرين ؛ فقد لقب بالمذاهبي احمد بن عبد المنعم الدمنهورى (١١٩٢ م) الذى كان معروفاً فى علوم أخرى مختلفة النواحى ، (لقد كتب فى علم وظائف الأعضاء وفى علم النجوم والطلاسم واكتشـاف عيون الماء وغيرها) ، وقد كانت فتاويه على المذاهب الأربعة ، وقد كتب على بعض كتبه (كشف العيون) الحنفى المالـكى الشافعى الحنبلى ، ولم يجد أحد أن فى ذلك غضاضة أو أنه مخالف للقواعد أو وجه الصواب .

وقد بقيت من هذه المذاهب المتباينة المختلفة فى أمور قليلة فى العبادات والمعاملات ، أربعة مذاهب تتقاسم العالم الإسلامى فى هذه الأيام . وكثرة أتباع مذهب دون آخر فى بلد من البلاد الإسلامية يرجع فى بدء الأمر غالباً إلى حالات شخصية كان لها تأثير فى ذلك ، كدخول تعاليم أحد هـذه المذاهب بواسطة أتباع ذوى مكانة استطاعوا تكوين المدرسة

وبواسطة هذه التأثيرات ثبت المذهب الشافعى ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م فى بعض أجزاء مصر ، وفى شرق أفريقية ، وفى جنوب بلاد العرب ، ومن هناك امتدّ إلى العالم الهندى . وفى أجزاء أخرى من مصر وفى شمال إفريقية كله وفى أسبانيا

قبل ، وأخيراً فى غرب إفريقية ، دخل مذهب إمام المدينة مالك بن أنس (١٧٩ هـ — ٧٩٥ م) . وقد بعثت أحياناً الشئون الاستعمارية لأوربا بواعث لأجل تبيين العلاقات الفقهية للشعوب الإسلامية الخاضعة لها .

ومما يجب التنويه به الكتاب الكبير الذى أخرجه « أجاريو جويدى وسنتلانا » بناء على توصية من وزارة المستعمرات الإيطالية ، وهو ترجمة لكتاب الفقه المالكى « المختصر لخليل بن إسحاق » مع ملاحظات ومقارنات ، ويحتوى على مجلدين كبيرين (١٩١٩ م) فى العبادات والمعاملات ؛ وكذلك كتاب « مبادىء الفقه الإسلامى الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى ١٩١٣ » ، الذى صور به مؤلفه الهندى المسلم عبد الرحيم فقه المذهب الأربعة .

وبجانب هذا اختارت البلاد التركية سواء فى ذلك آسيا الوسطى أو الغربية ، وكذلك الهنود المسلمون ، مذهب أبى حنيفة (حول ١٥٠ هـ ٧٦٧ م) الإمام المعتبر المؤسس الأول لمجموعة فقهية لمدرسة الرأى . وأخيراً انتشرت هذه الأيام تعاليم الإمام احمد بن حنبل (٢٤١ هـ ٨٥٥ م) وهى تمثل الجناح الظاهر للثقافة المتمسكة بالسنة ، وكانت قبل ذلك حوالى القرن الخامس عشر موجودة بقوة بين سكان ما بين النهرين وسوريا وفلسطين . وبقيام العثمانيين ، كأصحاب السلطان فى العالم الإسلامى ، انكمشت فى دائرة حكمهم تعاليم المذهب الحنبلى غير المتسامح شيئاً فشيئا ، فى الوقت الذى قوى فيه نفوذ المذهب الحنفى . وستكون لنا فرصة فى هذه المحاضرات للكلام على هذه الولادة الثانية للمذهب الحنبلى فى القرن السابع عشر . ومسلمو الولايات المتحدة ، ومعهم الفيليبيّون يقلدون المذهب الشافعى .

٦ — وهنا محل للكلام على أصل كبير يمثّل فكرة تطور الفقه الإسلامى أكثر من غيره ، ويصور العنصر الموفّق للإنقسامات الظاهرة فى التّطور الفقهى المذهبى الخاص ، وهو الإجماع .

ففى أثناء عدم الاستقرار النظرى فى الأعمال اعتبر فى دائرة العلماء المسلمين أصلاً ومبدأ ، وبقى على الدوام معتبراً مع استعمالات مختلفة ، وقد جاء هذا الأصل من قول الرسول « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ، ومن قوله فى حديث ذى نظام متدرج « أجاركم الله من ثلاث : أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق ، وأن تجتمعوا على ضلالة (٣٨) » .

هنا نعم ، سنتكلم على أصل « الإجماع » الذى ثبّت نظريات أهل السنة المسلمين (٣٩). واللفظ العربى « إجماع » يثبّت هذه الفكرة الأساسية فى المذهب السنى فى الإسلام ، نعنى أن الإجماع لا يكون على ضلال مطلقاً . وستمر فى أثناء عرضنا لهذا البحث تطبيقات كثيرة لهذا الأصل وهو الإجماع ، الذى يعطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام فى علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ؛ فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يكون صحيحاً صادقاً ، وترك الإجماع ترك للسنة السمحة .

أما أن هذا المبدأ ظهر فى الإسلام فقط فى مجرى تطوره ، فيدّل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبته بالقرآن ، وقد حكى أن الإمام الشافعى ، الذى اعترف بأصل الإجماع إستناداً إلى قول النبى على أنه موجب لصواب الأمور الفقهية ، لزم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن ، وبعد إنقضاء هـذا الوقت خرج فى حالة من الضعف والأجهاد ، بوجه منتفخ ويدين متورمتين ، من جراء إتعابه لنفسه فى البحث عن الآية التى يمكن أن يعتمد عليها ، وهى قوله تعـالى : « ومَنْ يُشاقِقِ الرَّسولَ مِنْ بعدِ ما تبيَّن له الهدَى ويتَّبعْ غيرَ سَبيلِ المؤمنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلى ونُصْلِهِ جهَنَمَ (٤٠) وساءتْ مَصيراً (٤١) » ، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة التى يعتمد عليها هذا المبدأ (٤٢).

وحينئذ يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً ويستحق الاعتراف الواجب ، ويكون صحيحاً فقط فى الشكل الذى أعطاه له الإجماع ، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً ، من إقرار لنسخ القرآن بالسنة ، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير .

وهذه الأشكال الاعتقادية وحدها تكون موافقة للدين عندما يكون الإجماع — وفى الغالب يكون ذلك بعد كفاح قاس — قد هدّأ فى النهاية من حدتها . وتلك الأشكال من العبادة والفقه التى وافق عليها الإجماع تكون خالية من النقص الدينى ؛ وهؤلاء الرجال وتلك الكتب تعتبر لتعاليمها السيادة عندما يعترف إجماع الأمة بذلك ؛ وليس هذا قد جاء عن اجتماعات منظمة ، ولكن جاء من صوت الشعب المجهول الذى لا يتطرق إليه الخطأ . وسنعرف كيف أن استعمال هذا الأصل كعلامة على حقية التصديق امتدّ إلى مدى أبعد ، وكيف

أنه بواسطة سلطانه الدائم على الحياة الإسلامية يستطيع أن يطبع بالصحة والإيمان الأفكار الدينية التى كانت تمنع منها الأفكار النظرية وتعدها مخالفة للإسلام ؛ فكانت تقرر وتثبت بواسطة الإجماع ، وينتهى الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك ، بدون اعتبار لهذه الأفكار النظرية التى تخالفها بشدة وأحياناً تكون واجبة الاعتقاد .

وكانت دائرة الإجماع فى مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعى منها إلى المعنى الدينى المحدد ، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان ، وبيان أنه هو إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدامى ، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة . ولكن من جهة أخرى لا يكفى ، بالنسبة للأنظمة الدينية أيضاً ، أن يترك الإجماع حراً متروكاً للإحساس الغريزى للجماعة . وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحل والعقد فى زمن معين ؛ فهم الذين لهم الحق فى بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك ، وهم الذين يحكمون بصحة استعمالها .

وسنلاحظ حقاً أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوى على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة والتطورات المستطاعة ؛ فهو يقدم ، ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية ، قوة للتعادل ، وقد حقق على الأقل فى الماضى كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ ، فماذا عسى يمكن أن يكون باستعماله فى المستقبل ؟ وفى الحق أن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجددى الإسلام فى عصرنا ، فهو الباب الذى يجب بواسطته أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة .

٧ — ومن مبدأ الإجماع نريد أن نعيد النظر فى الاختلافات الظاهرة فى تطور الفقه ، وليست هناك سوى مسائل قليلة اختلفت فيها المذاهب المذكورة آنفاً ، ويفهم تماماً منها أنها ليست اختلافات تبعث على افتراقهم فرقاً مختلفة . وكثير من الاختلافات الشكلية توجد على سبيل المثال ، فى أعمال الصلاة وهل يُسرّ أو يُجهر فيها ، وإلى أى حد يرفع المصلى يديه عند بدء الصلاة وعند قوله فى بدايتها : الله أكبر ؛ وكذلك فى بعض أشكال قليلة عند السجود والركوع ، وهل يترك يديه (كما عند مالك) أو يضع واحدة فوق الأخرى ، وهل يضعهما كذلك فوق السرة أو تحتها . وتوجد اختلافات كثيرة فى مسألة صحة الصلاة

عند صلاة المرأة بجانب المصلى أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهنا ينجلى موقف أبى حنيفة فى عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى*.

ومن بين هذه الاختلافات ما له خطر كبير من الناحية الدينية ؛ فلغة العبادة فى الإسلام هى العربية ، وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ؛ فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية ، فهل يسمح له أن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصلية ؟ وكان أبو حنيفة وحده ، الذى كان من أصل فارسي ، هو الذى أجاز ذلك ، لأن القرآن قد نزل فى الكتب السابقة : « وإنه لفى زُبُرِ الأولينَ » ، وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن ، وقد اتهمه خصومه بميله إلى المجوسية ، إذ فكر أول الأمر فى اللغة الفارسية .

وكذلك وجدت اختلافات فى أمور أخرى من الحياة التعبدية فى غالب الأحيان ، مرتبطة بأفكار مبنية على قواعد ، وهنا يجيء على الأخص الخلاف بين المذاهب بالنسبة للقضاء والكفارة ؛ فبينما نرى أبا حنيفة متسامحاً إزاء المفطر عن سهو ، يرى مالك وابن حنبل أن صيام هذا اليوم لا ينفع لما فيه من جرح للقانون ويوجبون قضاء هذا اليوم ، وكذلك يطلبون القضاء للمفطر عند وجود عدم المرض حيث يكون الصوم غير واجب . وزيادة على هذا فإن المرتد الذى تاب ورجع للإسلام يجب عليه قضاء الأيام التى أفطرها أثناء ارتداده ، وقد أهمل أبو حنيفة والشافعى مثل هذه الملاحظات فى قضاء الصوم**.

وبحث أنظمة الأطعمة فى الروايات القديمة ، التى يظهر أن النبي قد مال فيها إلى شيء من التسامح ، يعطينا فى هذا القسم فرصة لبيان الاختلاف فى الرأى . والنظر فيما جاء فى القرآن من تحليل طعام لحم الحيوانات ، قد بعث على الاختلاف فى الرأى ، والأهم فى ذلك هو اختلافهم فى لحم الخيل الذى اعتبر حلالاً فى بعض المذاهب وحراماً فى البعض الآخر (٤٣). حقاً ، إن هذه الاختلافات فى كثير من

---

* يتهم أبا حنيفة بعداوة المرأة ، ويعتمد فى هذا الاتهام على مسألة فى الصلاة تتعلق بها ؛ وكان أخلق به أن يدرس المسألة فى كتب الحنفية ويدرس أدلتها ليكون حكمه عن بينة واستبصار . ولكن هؤلاء المستشرقين يحلو لهم أن يربطوا كل مسألة فى الاسلام بداع شخصى نيلا من السلف وحطاً من قدرهم . ومن هذا الباب تعليقه على تجويز أبى حنيفة قراءة القرآن بالفارسية .

** تراجع أحكام المذاهب فى المرتد إذا عاد إلى الاسلام ، وقد كان أطله زمن الصيام فى أثناء الردة ؛ فالمعروف عند الشافعية مثلا أن عليه قضاء هذا الصيام ، وعبارته تفيد غير ذلك .

هذه الأمور كانت ذات طبيعة من نوع تفصيل الوقائع وعدّها فرداً فرداً (٤٤)، وإن الكلام فى الغالب موجه إلى حيوانات لا تستخدم أصلاً فى الطعام (٤٥)؛ ولكى نسوق هنا مثالاً على الأقل، وهو أن مالكا — مخالفاً للمذاهب الأخرى — لايحرم طعام لحم الحيوانات المفترسة، وإن كان الخلاف عنده عملياً، لأنه إذا لم تكن محرمة فهى مكروهة*.

وإنى الاحظ عند هذه المناسبة أن قسما كبيراً من الخلاف يدور حول الأنواع المختلفة للأحكام من درجة الاباحة أو الكراهة، ودرجة الوجوب والاستحباب، بالنسبة لعمل مخصوص أو تركه (٤٦). كما وجدت اختلافات صغيرة بين المذاهب بالنسبة لأحكام الطهارة، ففى هذا يجيز المالكية أعمالا مخالفين لقواعد المذاهب الاخرى.

والحياة فى الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها، فالفقه الاسلامى ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات. ولا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس دينى، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة فى الواجبات الدينية، وبواسطة هذا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين.

ولا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات فى الآراء بين المدارس الاسلامية، وليس ذلك فى الأمور الثانوية دائماً، بل أحيانا حول مسائل تتناول الحياة العائلية، ونذكر من ذلك اختصاص ولى المرأة فى عقد الزواج؛ لقد اختلفت المذاهب فى حالة الولى إذا عارض فى عقد الزواج، ومدى الحد الذى يكون فيه رضى الولى مطلوبا فى صحة العقد؛ وكذلك فى الميراث توجد فروق فى تفصيلات المذاهب، ونذكر من ذلك حق ميراث ابن الابن بعد البنت من تركة الجد.

وبالنسبة للنزاع الفقهى فإن لأبى حنيفة، وبعض فقهاء آخرين، موقفاً خاصاً كثر فيه النزاع قديماً فى مسألة هامة فى القضاء، فهم يرفضون العمل

---

* يذكر أن مالكا، وقد قال بحل الحيوانات المفترسة، لا يفترق عملياً عن الجمهور، إذ كان يقول بالكراهة. وهذا غير صحيح ففرق كبير بين الكراهة والحرمة، ويراجع هنا عند المالكية.

المؤسس على كثير من الأحاديث بأنه فى النزاع فى الأموال عند عدم وجود شاهدين لتقوية الدعوى فى المال تكفى يمين المدعى* ، ويطلبون بناء على ما جاء من القرآن (سورة البقرة : ٢٨٢) للشهادة رجلين أو رجلا وامرأتين بينة للمدعى ، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القولية بوسيلة أخرى (٤٧) .

ومعرفة الأقوال المتفرعة الكثيرة فى دائرة الفقه الاسلامى ، من الأدلة التى يسوقها أصحاب المذهب لتأييد مذهبهم عند الاختلاف فى الرأى أو العمل فى مذهب آخر ، وكذلك نقد هذه الأدلة فى وجهة نظر المذهب نفسه — كل ذلك يصور لنا فرعاً عالياً من الفقه فى الاسلام ، ويقدم فرصة دائمة لمعرفة الذكاء العلمى فى هذه الدائرة التى هى للاسلام فى أوطانه ذات فائدة وأهمية خاصة . ونظراً لأهمية هذه الأبحاث ، فى هذه الدائرة ، قد ظهرت فيها منذ العصور القديمة للمدارس الفقهية كتب كثيرة (٤٨) .

٨ — وأهم فى نظرنا من تفصيل هذه الاختلافات المذهبية فيما يظهر لنا ، تعرف الميول العامة التى سادت الفقه فى تطوراته ، ويجب علينا أن نبين فى هذه النقطة ، لهؤلاء الذين يريدون أن يتعرفوا الإسلام ، بعض مايفيدهم فى مسألة تفسير الكتب . فالأديان التى تؤخذ عقائدها وأشكال أعمالها من مراجع مقدسة محدودة ، تجىء تطوراتها الفقهية والاعتقادية من أعمال الشرح والتفسير التى تفسر به الكتب المقدسة ، وتاريخ الأديان فى مثل هذه الدائرة يساوى تاريخ التفسير المكتوب ، ويتفق فيها إلى حد كبير جداً مع الإسلام الذى يتراءى تاريخه الداخلى فى الطرق التى شرحت كتبه المقدسة .

ولتبيين الطريقة العامة للجهود الفقهية الموضوعة آنفاً ، يمكن أن نسوق أولا هذه الحقيقة ؛ وهى أنه لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديدات الفقهية ، فمن أول الأمر وضعوا وزنا لهذه الآيات : « وَما جَعلَ عَليْكم فى الدين مِنْ حَرَج » (سورة الحج : ٧٨) ، « يُريدُ اللهُ بِكمُ اليُسرَ وَلا يُريدُ بِكمُ العُسرَ » (سورة البقرة : ١٨٥) ، « يُريدُ اللهُ أَنْ يُخفِّفَ عَنكمْ وَخُلِقَ الإنسانُ ضَعيفاً » (سورة النساء : ٢٨) ؛

* يذكر أن الفقهاء المخالفين للحنفية يكتفون فى النزاع المالى بيمين المدعى . والمعروف أن موضع النزاع الاكتفاء بشاهد ويمين المدعى .

ولهذه الأحاديث : « إن هذا الدين يسر » أى خال من الصعوبات ، « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » [٤٩] ، « يسروا ولا تعسروا » [٥٠] . ولقد مدح أعمال الصحابة القدماء لأنها « كانت سهلة قليلة الحرج » . ومن هؤلاء السادة فى الإسلام عبد الله ابن مسعود (٣٢ هـ / ٦٣٥ م) الذى شرح مبدأ تطور الفقه بقوله : « من حرم حلالا فهو كمن أحل حراماً » [٥١] .

ولقد كان علماء الفقه أوفياء لهذا المبدأ الذى زادوه قوة بما تضمنته نصوص الأحاديث النبوية ، وقد قال سفيان الثورى (١٦١ هـ / ٧٧٨ م) : « إن العلم هو أن تحلل الأمر أخذاً من الأصول ، فإن التضييق سهل لكل أحد » [٥٢] . وقد انقاد العلماء الأذكياء فى العصور المتأخرة إلى هذه المبادىء أيضاً ، ومما يبين هذا قانون الأطعمة الآتى : « متى تردد الشيء بين الإباحة والتحريم غلبت الإباحة لأنها هى الأصل » ؛ يعنى بذلك أن كل شيء مباح ، وأن التحريم أمر طارىء ، وعند التشكك يرجع إلى الأصل [٥٣] .

ومن هذه الفكرة حركوا ذكاءهم ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التى تمليها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور الثقيلة كانت تخفف أو تطرح بواسطة التوسع فى شرح النصوص ، وبواسطة التفسير يرجح الوجوب أو المنع فى الفقه ، وعبارة الأمر أو المنع تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب [٥٤] أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به فى النصوص أو نهى عنه لا يعاقب عليه ولا يعدّ مخطياً للقانون .

وقد اتبع ابراهيم النخعى (٩٦ هـ / ٦١٤ م) ، أحد أعلام الفقهاء المسلمين فى القرن الأول ، هذا المبدأ ؛ فلا يقول عن شيء أنه حرام مطلقاً أو حلال مطلقاً ، ولكن يقول : إن هذا يتكرهونه أى الصحابة ، وذاك يستحسنونه [٥٥] . كما أن عبد الله بن شبرمة (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) ، من التابعين ، كان لا يحكم بالتأكيد إلا على الحلال ، ويرى أنه ليس من سبيل إلى التأكيد فى الحرام ، ما عدا ما هو ثابت فى الأحاديث الصحيحة [٥٦] . ومن هذا المبدأ الفقهى السائد نستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، ونكتفى بمثال واحد لتلك الطريقة الفكرية لعلماء الإسلام فى ناحية الفقه والتشريع .

فقد جاء فى القرآن (سورة الأنعام : ١٢١) « ولا تأكلوا مِمّا لم يُذكرِ اسمُ اللهِ عليهِ وإنّهُ لَفِسْقٌ » . فمن ينظر إلى هذا الحكم نظر المفسر للأشياء ،

لا يستطيع أن يجد فيه شيئاً آخر سوى التحريم الصارم لأكل الحيوانات التى لم يذكر اسم الله عند ذبحها (٥٧) . وكل ما يمكن أن يحيط هذا التحريم يشهد بأنه يوجد تحت (ذكر الله) فعل شرعى محدود ، وليس فقط مجرد تفكير فى الله ونعمه ؛ « فَكلوا مِمّا ذُكِرَ اسمُ اللهِ عَليهِ » ، « وَمَا لَكُمْ ألا تأكلوا مِمّا ذُكِرَ اسمُ اللهِ عَليهِ وَقدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حرَّمَ عَليكمْ » ؛ لحذر هؤلاء الذين يمتنعون — بدافع من التقوى أو لأنهم يتمسكون بخرافات الجاهلية (وقد كانت فى الجاهلية محرمات فى الأكل) — عما قال النبى أن الامتناع عنه باطل ، ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك (٥٨) . ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام (berakha) قبل الذبح وقبل الأكل . ويعدّ ترك هذا فسقاً ، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب فى هذه الحالة ، ويكون ما لا يذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصح أكله .

وهكذا فهم شراح الفقه المحافظون — وعلى الأخص مذهب أبى حنيفة من بين المذاهب الأربعة — فى شرحهم النظرى وعملهم العادى ، ويتمسك المسلمون الذين يهتمون بالتمسك بالشرع فى حياتهم بذلك إلى اليوم . وعند الصيد كذلك (سورة المائدة : ٤) يجب ذكر اسم الله عند إرسال الطير أو كلب الصيد ، ولا يصح تناول الصيد إلا بهذا الشرط (٥٩) .

لكن هذه الصعوبات لتنفيذ هذا الحكم الصارم بالنسبة للتحريم أخذت تسهل فى مجرى الحياة سهولة واضحة ، وفى هذا وجد علماء الفقه فى أكثر المذاهب أن نصوص الأمر والنهى فى القرآن التى لبسها الفقه لا توجد حرفياً ، وأن منها ما كانت الرغبة فى استحبابه ، وليس المقصود منه الوجوب القطعى ، وبناء على هذا لا يكون حكما يجب الأخذ به (٦٠) . وعند ما يكون اتباع الحكم الشرعى ، أو بعبارة أصح اتباع المطلوب ، قد ترك عن خطأ أو لمانع آخر ، فإن هذا الترك لما يبيح إطعام الطعام لا ضرر فيه ، ويمكن الإنسان بواسطة هذه التسهيلات ذات الدرجات أن يصل أخيراً إلى هذا المبدأ : « إنه عند ذبح المسلم يجوز الأكل فى كل الحالات ، سواء ذكر اسم الله ظاهراً أم لا ؛ ذلك أن الله مستحضر دائماً فى هذه الحالة سواء نطق أم لا » . وما دام الأمر وصل إلى الاقتناع بهذا ، فليس من

الصعب وجود ما يصدق هذا بحديث راجع إلى الرسول يستدل بواسطته على هذا المبدأ *.

وقد كان للنحو العربى طبعاً جانب من المساهمة فى هذا الشأن . فإن ترك الأخذ بصيغة الأمر ليس معصية مثل قول الله تعالى « فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » (سورة النساء : ٣) ، واستدل الفقهاء على أن النكاح ليس واجباً ، وإنما هو أمر مرغوب فيه ؛ على أنه لا يمكن إلا أن نشير إلى وجود كثير من الشراح الأذكياء لكلام الله الذين يرون أن صيغة الأمر هنا للوجوب ، وأنه يجب النكاح على كل مسلم ؛ فمعنى (انكحوا) أى يجب عليكم ذلك ، وليس أمراً مستحباً فحسب .

٩ — والمثال المهم للحرية ، التى قابلت بها المدارس المفسرة للنصوص التمسك الشديد بالفقه ، هو موقفهم إزاء حكم شرعى طبع الحياة العملية بطابع معين ، ونعنى بذلك « تحريم الخمر » (٦١).

فقد اعتبر شرب الخمر فى الاسلام « رجساً » ولكن الذى نعرفه هو مقدار المخالفة لهذا التحريم الشرعى فى بدء الإسلام ، حيث كانت الحرية العربية تود ألا تتخلص من الخمر من أجل هذا الحد الشرعى (٦٢) .

أما الحقيقة التى نود أن ننوه بها هنا فهى أن الشعر الخمرى فى الاسلام(٦٣) ، وكذلك الدور الذى لعبه شرب الخمر فى لهو الخلفاء الذين كانوا أمراء للمؤمنين وملوك الدولة ، كل ذلك لا يصور لنا الجماعة التى كان يطبع شريعتها الدينية ما جاء « من أن الخمر أم الخبائث » ، فكل هذا يدخل فى باب الحرية وسهولة التخطى لأحكام الشريعة المعترف بها . فمن وقت مبكر اعتبرت فى هذه المسألة وجهتان للنظر مختلفتان متناقضتان ؛ فقد استدل أحد أشراف الصحابة وهو أبو جندل

---

* الفقهاء ينقادون فى أحكامهم لأصولهم الصحيحة ، والتأويل فى آية الأكل من المذبوح الذى لم يذكر إسم الله عليه كان من أول الأمر كالقول بعدم التأويل ، وما كان هذا التأويل ناشئاً من الشعور بثقل حمل النص على ظاهره حتى يكون الدافع إليه أمراً غير أصول الفقهاء ، وإنما الدافع إليه عند هؤلاء قوله تعالى : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وأهل الكتاب لا يلتزمون ذكر اسم الله على ذبائحهم فأولى بالحل ذبيحة المسلم إذا لم يذكر اسم الله عليها ، ومن لا يرى التأويل يطرد هذا الحكم فى طعام أهل الكتاب فلا يحل من ذبائحهم ما لم يذكروا اسم الله عليه .

بآية من القرآن على تخطيه ، وهى قوله تعالى (سورة المائدة : ٩٣) « لَيس على الذينَ آمنُوا وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إذَا مَا اتَّقَوا وَآمنوا . . . » (٦٤) ، ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الحر ، وجلده .

وهناك وجهة نظر أخرى جاءت بهذه الظاهرة ، وهى أن الفقهاء فى المشرق أعملوا ذكاءهم ليَحدُّوا من دائرة هذا المنع الذى يتسع لأشربة أخرى ، وذلك بواسطة التفسير ، فمن جهة سعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأشربة الأخرى فى نفسها ، بل فقط عند ما يحصل منها الإسكار (٦٥) ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث عائشة (٦٦) : « اشربوا ولا تسكروا » ، وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الأتقياء على الماء القراح* ، وسعى المتشددون للتدليل على « أن ما أسكر كثيره فقليله حرام » . ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص وأن خمر العنب وحده هو المحرم ، وأن ما عداه ليس إلا « شراباً » فقط أو « نبيذاً » (٦٧) وليس خمراً ؛ وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالها ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبنى على المعنى اللغوى ، وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر (٦٨) .

وقد صرح الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ (٦٩) ، وجاء أن بعض الخلفاء العباسيين الذى لم يرد أن يتخطى الحكم الشرعى سأل بعض القضاة عما يعنى بالنبيذ (٧٠).

ونظراً لأنه لا يمكن أن تفتقد هذه الأشربة فى مجال الأنس ، فقد كان بحث الخلفاء فى مسألة الخمر مما تهتم به الجماعات المثقفة ، من أجل ارتباطها المباشر بالناحية اللغوية والأدبية ؛ ففى قصر الخليفة المعتصم ، حيث كان الاهتمام بالذوق السليم بادياً ، كانت المسألة المحبوبة لدى هذا المجتمع الرفيع هى معالجة الأصول التى قام عليها ترادف الخمر فى اللغة ، وعلاقة منع الخمر بهذا الترادف (٧١) . ولا يخدعنا الغرض من التشدد فى الفهم عند هذه العلاقة ، الأمر الذى كان يسود الأدباء البغداديين ، فقد صاحب هذا الرأى المعارضةُ الحرةُ ضد التحديدات

---

* يتهم الفقهاء أيضاً بوضع أحاديث فى النبيذ والخمر مثل حديث عائشة ، وهذا ليس من شأن الباحث المنصف الذى لا يتكلم إلا عن بينة ودليل .

الدينية ، حتى وصل الأمر إلى تحقير هؤلاء الأتقياء الذين تمسكوا بالحق فى ذلك . ولذى الرمة الشاعر المعروف قول فى ذلك : « هم اللصوص وهم يدعون قراء »[٧٢]؛ وكذلك قول الآخر :

من ذا يحرم ماء المزن خالطه فى جوف آنيـة ماء العناقيد
إنى لأكره تشديد الرواة لنا فيها ويعجبنى قول ابن مسعود[٧٣]

وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين فى القرن الثانى بهذه النظرية من رأى ابن مسعود ؛ وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً ، فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان ، تطميناً لضميره الدينى ، حتى يستطيع ذوو النفوس الطيبة أن ينالوا منها[٧٤].

وليس من النادر أن نجد فى التراجم مثل هـذه القصة ؛ وهى أن وكيع ابن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ — ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين ، وأنه طرد عن نفسه ما قد يوسوس له به الشيطان من أنه بذلك قد شرب الخمر[٧٥] . وهذا خلف بن هشـام أحد قراء الكوفة المشهورين (٢٢٩ هـ — ٨٤٤ م) كان يشرب الشراب ، وإن لم يسمه باسمه الحقيقى (على التأويل) ، وأضافت الترجمة إلى ذلك أنه فى آخر حياته أعاد الصلاة عن أربعين سنة ؛ لأنه لم يترك فيها شرب النبيذ ، وصلاة شارب النبيذ غير مقبولة ، ويجب قضاؤها[٧٦] . وشريك قاضى الكوفة فى عصر الخليفة المهدى كان يحدث بحديث الرسول ويشم من فمه رائحة النبيذ[٧٧] ، كما أن أحد الوعاظ المشهورين فى القرن السادس ، وهو أبو منصور قطب الدين الأمير الذى كان أرسله الخليفة المكتفى إلى السلطان السلجوقى سنجر ملكشاه ، هذا الرجل التقى الذى دفن بعد موته بجوار الزاهد الصالح الجنيد ، كان قد ألف رسالة فى إباحة شرب النبيذ[٧٨] .

وبطبيعة الحال ثارت ضد تلك المظاهر والجهود فى دائرة الفقه معارضات المتشددين الذين تمسكوا بالماء القراح واللبن والعسل[٧٩]، على خلاف هؤلاء المتحررين وما أحدثوا من مخالفات للسنة . وجاءوا بالأحاديث لبيان هذه الحالة ، كما هو دأبهم فى مجرى التاريخ الإسلامى ، لوقف التيارات التى تنمو نحو التسهيل : « ستشرب أمتى الخمر — هكذا حدثوا — وستسميها بغير إسمها ،

وسيحميهم أمراؤهم[80]، وإن الله سيبدلهم قردة وخنـازير كما فعلت الأمم السابقة »[81]. وعلى كل حال يمكن أن يرينا الطريق الذى سلكه الكوفيون فى هذه المسألة ، إنهم قد فكروا فى التدقيق الفقهى المتطور ، وأخذوا بتسهيلات ألانوا بها شدة النصوص .

وعلى هذا المنوال من الاختلاف فى الإباحة التى استعملت فيها هذه المهارة الفنية ، تبعاً لمقدار هذا وكيفيته ، قام قسم كبير من تعـاليم الاختلاف بين المدارس الفقهية التى تنازعت العالم الإسلامى . ويكفى هنا من ناحية النظرية التاريخية للإسلام أن نُثبت أن الأكثرية الغالبة لتلك المدارس ، فى كثير من الوقائع ، قد اعتبرت مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة فى نظر الفقه ، والحالات الواقعية الاجتماعية ، والسعى للمطابقة بين القـانون الضيق لمكة والمدينة والظروف الجديدة المغـايرة الواسعة ؛ الأمر الذى دعت إليه الفتوحات للبلاد الأجنبية ، والاتصال المباشر بأشكال الحياة المختلفة اختلافاً أصلياً .

هذه هى وحدها وجهة النظر، والفكرة التى يجب أن يهتم بها مؤرخو الثقافة والدين بخصوص هذه الناحية من التعاليم الفقهية للإسلام ، بدل ما كان من اهتمام بالأشياء والتفاصيل الصغيرة التى لا غنـاء فيها . ومن أجل هذا أجزت لنفسى أن آتى بتفاسير لهذه الأمور العديمة النفع بالنسبة للخلقية الدينية ، وهى تفاسير تُعدّنا لما سيجيء — فى القسم الأخير — عند الكلام على مطابقة الإسلام للعلاقات الجديدة .

١٠ — وهنا فى الختام سنتكلم على نتيجتين كانتا ضارتين ، وكانتـا أثرين لتربية العقلية الفقهية على هذا التوفيق الشديد ؛ فأما إحداهما فتتصل بتلك الجهود التى أدت إلى هذه الطريقة العقلية العامة ، وأما الأخرى فتتصل بتقويم الحياة الدينية التى أضرت بالناحية الدينية الداخلية .

أما عن النتيجة الأولى ؛ فإنه تبعاً لهذه الجهود ، الموصوفة المبالغ فيهـا ، سادت فى العراق روح التدقيق والتفصيل[82]، وضاع فى هـذا التدقيق الممل والشروح المقفرة وتخيل إمكانات لا تحصل ، والعناية بإيجاد مسائل من الحيل مع الخيال الجرىء والتدقيق المبالغ فيه — ضاع فى ذلك شرح كلام الله ، وتقنين الحياة حسب ذلك . فمن أمثلة ذلك هذا السؤال الذى سئله أبو حنيفة : كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع فجر هذا اليوم وسط الليل ؟ وما كان من أبى حنيفة

إلا أن رد على ذلك رداً خشناً . وقد تنازعوا فى وقائع بعيدة متخيلة لا تتفق أصلاً مع الحقائق*، مثل تنازعهم فى حق إرث الجد فى الطبقة الخامسة من حفيد مات ولا ولد له (٨٣)، ويعتبر هذا المثال بالنسبة لغيره مألوفاً ، فالميراث بإمكاناته المختلفة كان قبلُ حلبة مناسبة على الأخص ومحبوبة ، عند هذه الروح المدرسية (٨٤) .

وقد أعطت الخرافات الشعبية للفقهاء مادة لمثل هذه الأعمال ؛ فمثلا لما كان تحول الإنسان إلى حيوان أمراً يحصل فى الطبيعة فى عقيدة الشعب ، أصبحت العلاقات الشرعية لمثل هؤلاء المسحورين ومسئولياتهم الشرعية مطروقة بجد (٨٥). ولما كان من ناحية أخرى يتشكل الجن بأشكال الإنس ، صارت النتائج الفقهية لهذا التشكل موضوعاً للتفكير ، وأخذوا يتكلمون مثلا — بجد بالغ — نفياً وإثباتاً ، عن جواز عدّ هؤلاء فى نصاب الجماعة يوم الجمعة (٨٦)، وأن ذلك أمر يجب بحثه فقهياً ، وأن توضح الحالة الناتجة عما هو قارّ فى اعتقاد الشعب كأمر ممكن من تزوج الإنسان بالجن المتشكل بالإنس ، وماينشأ من هذا الزواج من الخلف ، ونتائج مثل هذا الزواج من حقوق عائلية . فمن الحق أن مسألة التزوج بالجن (٨٧)، فى هذه الحلقات ، كانت من المسائل التى تبحث باهتمام كأى أمر آخر من القوانين والفقه (٨٨). وقد عدّ المدافعون عن مثل هذا الاختلاط والتزاوج — ومنهم أبو الحسن البصرى — أمثلة لبعض أهل السنة ارتبطوا بمثل هذا الزواج . وأدخل الدميرى ، صاحب كتاب حياة الحيوان ، فى الفصل الذى ساقه عن الجن مثل هذه الأشياء ، وتكلم عن تجاربه الشخصية مع شيخ عاش مع أربع نساء من الجن بمثل هذه العلاقة الزوجية .

وقد اخترعت التدقيقات الفقهية علاوة على ذلك مسألة (الحيل) التى تخلص من يقع فى حالة معينة إلى ما فيه مصلحته ؛ فهى فتاوى فقهية ، تصور جزءاً ضرورياً فى الفقه ، وتستخدم بكثرة فى الإيمان ، لكى تكون منها طمأنينة

---

* عاب على الفقهاء توسعهم فى الافتراض واحتمال الصور الممكنة . وقد كانوا يبغون بهذا التوسع تطبيق الأحكام ، وتربية الملكة وشحذ الذهن فى هذا . وقد أبان الزمن أن ما هو مستحيل اليوم قد يتحقق غداً ، فمن شأن صاحب العلم أن يوسع فروضه وأن يعد لما يحدث عدته . وتجد اليوم أحوال يود الباحث فى تطبيقها بجدع الأنف لو يجد من تكلم عنها فيمن سلف ، حتى يستأنس بذلك ولا يضل السبيل .

للضمير ، فيسأل الفقيه عن رأيه فى (المخرج) . ولا يمكن مدح هذه الناحية من عمل المفتى على أن الباعث عليها أمر أخلاقى فى الحياة الاجتماعية ؛ فالمنصور العباسى الذى كان أعطى لزوجته ميثاقاً بصيغة شرعية واجبة النفاذ على ألا يتزوج عليها ، وأن يبقى معها وحدها ، التجأ بعد ذلك إلى فقيه بعد فقيه فى الحجاز والعراق ، طالباً لفتوى تخول له ، مع هـذا الالتزام الثقيل ، أن يتزوج زواجاً آخر ويتسرى ، وقد عاكست زوجه طبعاً هذا الغرض بما كانت تهديه من الهدايا للفقيه المسئول حتى يوافق رغباتها . وقد قال أحد شعراء بنى أمية « إنه لا خير فى يمين لا مخرج منهـا . »[٨٩] وقد ساعدت هذه الحاجات الدراسة الفقهية ونشَّطتها .

وإنه وإن كانت المذاهب الأخرى لم تتأخر فى هذا المضمار ، إلا أن المذهب الحنفى كان أكثرها فى هذا السبيل ، وقد كان موطنه العراق ، وارتفع شأنه بتأسيس هذه (الحيل)[٩٠]، وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير فى هذا الطريق . وقد أتى المفسر الكبير والفيلسوف الدينى فخر الدين الرازى بتفصيل كبير فى تفسيره عن فضل الإمام أبى حنيفة ، وساق الأدلة الراجحة العالية لبيان تعمقه الفقهى الذى كان يدور حول حَلِّه للمسائل الصعبة فى الإيمان ؛ كما اهتم الأدباء الكتاب بإثبات دقة الفقهاء وجمعوا نكات من اختراعاتهم فى المسائل الفقهية الصعبة ، استدلوا بها على مهارتهم فى حلها[٩١].

ويجب أن نعتقد ونقر بأنه ليست وحدها الأفكار الصالحة هى التى عارضت وأبت أن تربط هذه الأشـياء بالدين وحكم الله الذى جاء عن أهل الدين أصحاب السلطان ، بل كان ذلك أيضاً مجالا للاستهزاء والسخرية من الناس لهذه الأعمال المبنية على العجب والكبرياء من هؤلاء العلماء المخرفين . ونجد مثل هذا الرفض فى مثل كامل فى القرن الرابع ؛ لقد كان أبو يوسف ، من أهل الكوفة وتلميذ أبى حنيفة (١٨٢هـ ٧٩٥م) وقاضى الخليفة المهدى والرشيد ، مكاناً لنكات الشعب المضحكة ، الأمر الذى نجد التعبير عنه فى حكايات ألف ليلة وليلة ، والذى يدل على عدم الاحترام الممزوج بالشعور البارد لتدقيقات هؤلاء الفقهاء .

وثانياً ، فلنفحص هذا الأثر الضار لأسلوب الحيـاة الدينية . فإن رجحان الجهود ذات البحث الفقهى ، والعمل التفصيلى لمسائله فى العلوم الفقهية ، قد أعطيا — كما سنتناول ذلك بعـد — تعاليم الإسلام الطابع الفقهى تدريجياً .

وتحت تأثير هـذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعة تحت النظرة الفقهية ، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة الإلٰهية . والمؤمن الوفيّ يقف بناء على ذلك ، حتى في إحساسه الشخصي ، تحت طائلة كلام هؤلاء الناس ، كما يقف تحت طائلة كلام الله الذي لا يقعّد من عاداته في الحياة إلا قسما صغيراً هو مسألة التهذيب التي تبقى أمراً ثانوياً . واعتبر كعلماء الدين هؤلاء الذين يبحثون أنواع الأعمال القانونية بالطريقة الفقهية ، ويفرعون بدقة ما يبحثونه بهذا الشكل ، ويؤيدون بالدقة والضبط ما يكشفونه . وعليهم وحدهم ، لا على الفلاسفة الدينيين أو الأخلاقيين ، وبوجه خاص أهل العلوم الدنيوية ، يطلق هذا الحديث : « عُلماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل » .

هذا ، وقد بينا قبلُ أنه لم يعدم وجود علماء أقوياء جادّون ، رفعوا أصواتهم لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند نشأته الأولى . وقد كان لهذا أثره ، وأنقذت الحياة الدينية الداخلية من هذه المناقشات اللفظية الفقهية ، ووجدوا لذلك حديثاً صحيحاً إلى جانبهم كما رأينا ولكن قبل أن نتعرف هؤلاء ، نسلك طريقنا لتطور العقائد في الإسلام .

حواشى القسم الأول

(١) [1] *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* السلسلة الثانية المحاضرة التاسعة (طبعة هولندية — أمستردام سنة ١٨٩٩) ص ١٧٧ وما بعدها.

(٢) إن طابع الجمع والانتقاء syncrétique من المذاهب قد بينه أخيراً (ك. فولرز) فى تحليله « لقصة الخضر » ؛ إذ عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية بجانب ما تشتمل عليه من العناصر اليهودية والمسيحية [2] *Archiv für Religionswissenschaft* سنة ١٩٠٩ مجلد ١٢ ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٣) علق أخيراً (هوبرت جريمه) أهمية كبرى على أثر الأفكار المتداولة فى بلاد العرب الجنوبية، وخاصة فى كتابه « محمد » (ميونيخ سنة ١٩٠٤) [3] *Weltgeschichte in Charakterbildern* وفى [4] *Orientalische Studien* مجموعة نولدكه ص ٤٥٣ وما بعدها.

(٤) هارناك [5] *die Mission und Ausbreitung des Christentums* الطبعة الأولى ملحق ٩٣.

(٥) هذا الرأى أثبته (سنوك هيرجرونيه) فى أول مؤلفاته *Het* [6] *Mekkaansche Feest* (ليدن سنة ١٨٨٠).

(٦) هذه الحقيقة لم يغفل عنها المسلمون أنفسهم، وهو ما يدل عليه الخبر التالى المنسوب إلى أبى رُهْم الغفارى أحد الصحابة، فقد ركب ناقة فى إحدى الغزوات وكان بجوار النبى، واقترب الراكبان حيناً اقتراباً شديداً حتى وقع

---

(١) مقدمة فى علم خدمة الرب. — (٢) مصادر وسجلات لعلم الديانات. — (٣) تاريخ العالم فى دراسة الشخصيات. — (٤) دراسات شرقية. — (٥) الارساليات المسيحية وانتشارها. — (٦) أعياد مكة.

حرف نعل أبى رُهْم الغليظة على ساق النبى فأوجعه ، فبدا الغضب على النبى وقرع رجل أبى رهم بسوطه ؛ فساور هذا قلق شديد ، وقال : « وخشيت أن يُنَزَّل فىَّ قرآن لعظيم ما صنعت » . (طبقات ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٤) .

(٧) انظر أيضاً نولدكه *Geschichte des Korans* [1] (جوتنجن سنة ١٨٦٠) ص ٤٩ (والطبعة الجديدة لشوّلى — ليبزج سنة ١٩٠٩ ص ٦٣) .

(٨) ومع ذلك فتكلمو المسلمين لا يرفضون الفكرة القائلة بأن بعض أجزاء القرآن تعد فى جوهرها أهم من غيرها ، والسنة ذاتها تقر هذا الرأى الذى أثبته تقى الدين بن تيمية — وسيرد اسمه خلال هذا البحث — وذلك فى رسالة خاصة عنوانها : « جواب أهل الإيمان فى تفاضل آى القرآن » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ (بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ج ٢ ص ١٠٤ رقم ١٩) .

(٩) انظر أيضاً (ر. جيير R. Geyer فى *W.Z.K.M.* (سنة ١٩٠٧) م ٢١ ص ٤٠٠ .

(١٠) فيما يتعلق بالعناصر اليهودية انظر حالياً بحث (الأستاذ ا . ح . فنْسِنْك) *Mohammed en de Joden te Medina* [2] (ليدن سنة ١٩٠٨) ولو أن كتاب [(بِكَر) *Christentum und Islam* [3] (Mohr *Religionsgeschichtliche Volksbücher* [4] المجموعة ٣ ملزمة رقم ٨)] يتعلق بالتطور التالى إلا أنه يتضمن بيانات مفيدة عن البدايات الأولى .

(١١) هذا التلخيص للفرائض الخمسة الرئيسية يوجد فى البخارى : كتاب الإيمان رقم ٣٧ ، كتاب التفسير رقم ٢٠٨ حيث توجد أيضاً أقدم صيغة للعقائد الإسلامية . ومن الدراسات المجدية — إذا كنا بصدد الوقوف على أقدم مراحل التطور لفرائض الإسلام ومبادئه — أن نعنى بالبحث فى الوثائق القديمة عما يعتبر فريضة من الفرائض أو حكما من الأحكام من عصر إلى آخر . وعما ينظر إليه كدعامة من دعائم الإيمان والأحكام الشرعية العملية . ونشير هنا فحسب — تبعاً لما ورد فى حديث منسوب للنبى بصدد الأركان الخمسة التى ذكرناها فى صلب الكتاب والمعتبرة أسساً للإسلام منذ أقدم العصور — إلى أنه ينبغى أن نضيف

---

(١) تاريخ القرآن . — (٢) محمد ويهود المدينة . — (٣) المسيحية والاسلام . —

(٤) الكتب الشعبية فى تاريخ الديانات .

إليها فرضاً سادساً هو : « وما تحب أن يفعله الناس بك فافعله بهم ، وما تكره أن يأتى إليك الناس فذر الناس منه » (ابن سعد ج ٦ ص ٣٧ ، أسد الغابة ج ٣ ص ٢٦٦) . وانظر أيضاً نفس الأركان ج ٣ ص ٢٧٥ . والمبدأ الأخير يوجد كثيراً منفصلا عن الأركان الأخرى ، ويروى مستقلا كحديث للنبى ، كما هو الحديث الثالث عشر من الأربعين النووية : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (رواه البخارى ومسلم) ، وانظر أيضاً ابن قتيبة طبعة فستنفلد ص ٢٠٣ . ويشبهه حديث لعلى بن حسين أورده اليعقوبى فى حولياته طبعة هوتسما ج ٢ ص ٣٦٤ .

(١٢) انظر (مارتن هارتمان) *Der Islam* (ليبزج سنة ١٩٠٩) ص ١٨ .

(١٣) لدراسة هذه النقطة انظر مذكرتى *Die Sabbathinstitution im Islam*[1] (لذكرى (د . كوفمان) — برسلو سنة ١٩٠٠ ص ٨٩ ، ٩١) .

(١٤) *Revue critique et littéraire* سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٧ .

(١٥) انظر ملاحظات (س. هـ. بِكَر) القيمة فى مقاله : «هل الإسلام خطر على مستعمراتنا ؟ » فى (*Koloniale Rundschau*[2] مايو سنة ١٩٠٩ ص ٢٩٠ وما بعدها) . انظر أيضاً : « الاسلام والدولة المراكشية » . بقلم (ا. ميشوبلير) فى مجلة العالم الإسلامى سنة ١٩٠٩ م ٨ ص ٣١٣ وما بعدها ، وذلك كدحض للاعتقاد الشائع بأن مبادىء الاسلام تحول دون الرقى السياسى .

(١٦) (تزْدول) Tisdall « ديانة الهلال » طبعة ثانية (لندرة ١٩٠٦ جمعية ترقية المعارف المسيحية Society for promoting Christian knowledge) ص ٦٢ .

(١٧) (سبروت) Sproat : « مشاهد ودراسات لحياة المتوحشين » ، وقد استشهد به الأستاذ (وسترمارك) وأورد معه أمثلة كثيرة فى كتابه « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ٢ ص ١٦٠ (لندرة سنة ١٩٠٨) . ونظراً لأنه لا يوجد فى اللغة التركية والعربية ما يقابل كلمة intéressant (= شيق) فقد استُنتج أيضاً خطأ انعدام أى شغف بالمعرفة والاستطلاع عند الترك والعرب (دنكان ب. مكدونلد : « الموقف الدينى والحياة فى الإسلام » شيكاغو سنة

---

(١) نظام السبت فى الاسلام — (٢) المجلة الاستعمارية .

١٩٠٩ ص ١٢١ ، ١٢٢ . وهذا الاستشهاد مأخوذ من كتاب « تركية أوربة » للكاتب المتخذ لنفسه اسم أوديسَيس Odysseus .

(١٨) (أولدنبرج) : « ديانة الفيدا » برلين سنة ١٨٩٤ ص ٣٠٥ .

(١٩) كتاب البخلاء للجاحظ طبعة ج. فلوتن. ليدن سنة ١٩٠٠ ص ٢١٢ .

(٢٠) انظر « حديثاً » شارل لَيَلْ فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩١٤ ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١) تزدول ، المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢٢) إن محاكاة النبي والتأسى به حتى فى أدق التفاصيل — والرواية تمثله حائزاً لأسمى الصفات والكمالات — هى الغاية التى يتجه نحوها المسلمون الأتقياء فى همة وحماسة زائدة . وفى البداية كان الغرض من هذه المحاكاة أداء الأوضاع التعبدية العملية والعادات والأعمال الظاهرة فى الحياة أكثر مما هو للاقتداء بالنواحى الخلقية . وعبد الله بن عمر الذى التزم بهذا النوع من التقليد للنبي (حتى اعتُبر أشد الناس تدقيقاً وملاحظة « للأمر الأول » — ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٠٦) ؛ قد اجتهد فى أسفاره أن ينزل دائماً حيث كان ينزل النبي ، وأن يصلى حيث كان يصلى ، وأن ينيخ راحلته فى الأمكنة التى أناخ النبي فيها ؛ ونقلوا أن النبي نزل تحت شجرة فكان يتعاهدها بالماء لئلا تيبس (تهذيب النووى ص ٣٥٨) . كذلك يدأب المسلم على الاقتداء بالصحابة والتحلى بصفاتهم وسجاياهم هى مما يحتذيه المؤمن الصادق (جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر النمرى — القاهرة طبعة المحمصانى سنة ١٣٢٦ هـ . ص ١٥٧) ، ففى هذا كل السُّنة . والتصوير الدينى لسيرة الرسول يبين أن النبي لم تغب عنه الفكرة بأن أبسط تفصيلات سلوكه فى المسائل التعبدية سوف تُعد سنة فيما بعد ، ولهذا كان يهمل أحيانا وضعاً من الأوضاع لكيلا يجعل المؤمنون منه سنة : (ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١) .

ومن الغريب أن محمداً لم يُنظر إليه فى العصور الإسلامية الأولى كأنموذج أخلاق ، وقد كتبت مؤلفات كثيرة فى هذا الموضوع . والفقيه القرطبى أبو محمد على بن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٩ م) ، المعروف باستمساكه الشديد بالسنن الشرعية والاعتقادية ، قد لخص هذا المطلب الخلقى فى بحث أسماه : « الأخلاق والسير فى مداواة النفوس » . وهو كتاب جدير بأن نشير إليه لأن

المؤلف أضاف إليه بعض الاعترافات : « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه . أعاننا الله على الاتساء به بمنه آمين » . (القاهرة سنة ١٩٠٨ طبعة المحمصانى ص ٢١) .

وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من هذا . وهذه النقطة ، مع أنها تتصل بطائفة من الأفكار ، ستعالج فى موضع تال ، غير أننا نبادر بأن نزيد عليها ما نضيفه لهذا البحث : وهو أنه عندما يبلغ التطور الخلق للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية (الفصل ٤) سينحصر المثل الأعلى الخلق المنشود فى الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك العملى فى الحياة ، أى « التخلق بأخلاق الله » .

[انظر أيضاً *la-halôkh akhar middôthâw chel haqqâdôch b. h.* (سفر التثنية § ٤٩ طبعة فريدمان ٨٥ أ ، ١٦) .]

وسبق أن اقترح الصوفى القديم (أبو الحسين النورى) نفس هذه الغاية الخلقية (تذكرة الأولياء للعطار طبعة ر . ا . نيكلسون لندن سنة ١٩٠٧ ج ٢ ص ٥٥) .

ولكى يدعو ابن عربى إلى الفضيلة التى يقصرها على أن يفعل الانسان الخير لأعدائه يبنى دعوته على الاقتداء بالله . (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة١٩٠٦ ص٨١٩) . وأخرج الغزالى فى مقدمة كتابه « فاتحة العلوم » (القاهرة سنة ١٣٢٢هـ) التعبير التالى على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » . وهو بتأثير نظرته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالى ، مُلَخِّصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة ، وهو : « أن كمال العبد وسعادته هو فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى صفاته وأسمائه » ، ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق فى معانى أسماء الله الحسنى . « المقصد الأسنى » (القاهرة مطبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ص ٢٣ وما بعدها) . وإن ماكتبه اسماعيل الفارانى (حوالى سنة ١٤٨٥ م) فى هذا الموضوع فى شرحه : « للثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » (طبعة هورتن Horten مجلة الآثار الأشورية م ٢٠ ص ٣٥٠) ليس سوى صورة من آراء الغزالى ، ومع ذلك فهذا التصوير للمثل الأعلى الخلق سيتأثر عند الصوفيين بالفكرة الأفلاطونية

التى ترى أن التخلص المنشود من الطبيعة الجثمانية (Θνητὴ φύσις) ينحصر فى التشبه بالله فى حدود الامكان (تيتيت Théétète ١٧٦ ب جمهورية ٦١٣ ا) . وإن الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالمؤلفات اليونانية التالية قد وضعوا للفلسفة غاية عملية هى «التشبه بالخالق عز وجل فى حدود الطاقة البشرية» (مباحث فلسفة الفارابى) طبعة (ف . ديتريصى . ليدن سنة ١٨٩٠ ص ٥٣) وترد كثيراً فى كتابات « إخوان الصفا » . ومع ذلك فالصوفية تتقدم خطوة أخرى فى تعريفها « لغاية الغايات» summum bonum (انظر فيما يلى الفصل الرابع نهاية الفقرة ٦) .

(٢٣) انظر [١] *Oriens Christianus* سنة ١٩٠٢ ص ٣٩٢.

(٢٤) البخارى كتاب التوحيد رقم ١٥ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٥٥ . وهذا الحديث هو مما استشهد به (چ . بارت) (*Mélanges Berliner* — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ٣٨ رقم ٦) فى مختصر شامل عن العناصر « المدراشية » midraschiques فى الحديث الإسلامى .

(٢٥) بعض المفسرين يجعل معناها شبيهاً بمعنى الآية ١٤ من سورة الرعد : « وهو شديد المحال » . انظر أمالى القالى طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ هـ ج ٢ ص ٢٧٢ [٢] .

(٢٦) أنظر أيضاً : (هوپلفدريم) Hupfeld-Riehm, *Commentaire du Ps.* 18 ص ١٨

(٢٧) وبهذا التخريج تفسّر الجملة المألوفة : « الله يخون الخائن » . وأنظر أيضاً عبارة وردت فى ابن سعد ج ٨ ص ١٦٧ : « خدعتنى خدعها الله » : والآية ١٤١ من سورة النساء [٣] . وينسب إلى معاوية فى خطبته التى توعد فيها أهل العراق على ثورانهم قوله : « وإن الله ذو سطوات ونقمات يمكر بمن مكر به » (تاريخ الطبرى طبعة ليدن ج ١ ص ٢٩١٣) .

وإذا كان « المكر والكيد » المنسوبان لله لا يُقصد بهما سوى أن الله يُحبط كيد خصومه ، فإن عبارة مكر الله لم يحل حائل دون انتقالها من

---

(١) الشرق المسيحى .

(٢) فى هذا الموضع : وحدثنا أبو بكر عن أبى حاتم عن ابن الأثرم عن أبى عبيدة قال : معنى قوله عز وجل « وهو شديد المحال » شديد المكر والعقوبة ؛ ويلى هذا استشهادات مختلفة من الشعر.

(٣) يريد قوله تعالى : « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » .

القرآن إلى اللغة العادية المألوفة فى الأدعية ، ومن البيّن أن هذا الانتقال يقصد به إيداعها فى صيغ لا يمكن أن تتفق مع هـذا التفسير ، ومن الأدعية الأثيرة المستحبة كثيراً عند المسلمين الدعاء : « نعوذ بالله من مكر الله » . وفى كتاب « الروض الفائق فى المواعظ والرقائق » للشيخ الحريفيش مايشبه صيغة مثل هذا الدعاء حينما يطلب العون من الله ضد الله : أعوذ بك منك (القاهرة سنة ١٣١٠هـ ص ١٠ ، ص ١٣) انظر أيضاً « تذكرة الأولياء » للعطار ج ٢ ص ٨٠ . كذا عبارة « منك إليك » فى Z. D. M. G.[1] م ٤٨ص٩٨ . ومن أذكار النبى التى يستحب للمسلم تلاوتها الدعاء التالى : « رب أعنّى ولا تعن علىّ ، وانصرنى ولا تنصر علىّ ، وامكر لى ولا تمكر علىّ » (« الأذكار » للنووى — القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ١٧٥ . وكما ورد أيضاً فى صحيح الترمذى ج ٢ ص ٢٧٢) . وتوجد أيضاً هذه الصيغة أكثر وضوحاً فى مجموعة أدعيـة شـيعية اسمها : « صحيفة كاملة » (أنظر مجموعة نولدكه الآنفة الذكر ص ٣١٤ من أسفل) ص ٣٣ : « وكِدْ لنا ولا تكد علينا ، وامكر لنا ولا تمكر بنا » . وقارن ما ذكر بالعبارة التالية . قال عمر رضى الله عنه : « لو أن رجلى الواحدة داخل الجنة والأخرى خارجها ما أمنتُ مكر الله » . (طبقات الشافعية للسبكى ج ٣ ص ٥٦ من أسفل) . انظر أيضاً تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٨ . والمسلمون أنفسهم لا يفهمون من هذه التعبيرات سوى دلالتها على شدة عقاب الله وصرامته .

(٢٨) انظر على الأخص ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٣١[2] .

(٢٩) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٦ .

(٣٠) من هذه الوجهة نظر (ليونى كايتانى) فى كتابه (« حوليات الإسلام » ج ٢ فى مواضع متفرقة) للحروب الإسلامية الأولى .

(٣١) انظر « لامانس » « دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول » ج ١ ص ٤٢٢ (فى مجموعة الكلية الشرقية بجامعة القديس يوسف ج ٣ ص ٢٨٦ [سنة ١٩٠٨] ؛ حيث لا يأخذ فيه بالنظرية الإسلامية القديمة ، وهى أن الإسلام ديانة عالمية .

---

(١) مجلة المستشرقين الألمانية .

(٢) يريد : مكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بالمشركين ، وكان ذلك أول يوم مكر فيه .

(٣٢) إنى فى هذا متفق مع رأى نولدكه فيما يتعلق بكتاب كايتانى . W. Z. K. M. م ٢١ ص ٣٠٧ سنة ١٩٠٧ . ويعلق نولدكه أهمية كبرى على الآيات القرآنية المنزلة بمكة والتى تمثل النبى رسولاً ونذيراً بعث « كافة للناس » .

(٣٣) أى إنه بعث للعرب والعجم (دراسات إسلامية) ج ١ ص٢٦٩ . غير أن مجاهداً أحد متقدمى المفسرين يذكر أن كلمة « أحمره » تشير إلى الناس « وأسوده » تشير إلى الجن (مسند احمد ج ٥ ص ١٤٥ من أسفل) .

(٣٤) يفرد الحديث الإسلامى لهذه العالمية ميداناً يتخطى الإنسانية ذاتها ؛ فلا يشمل الجن فحسب ، وإنما يشمل الملائكة أيضاً بوجه من الوجوه . وقد اورد ابن حجر الهيثمى فى كتابه « الفتاوى الحديثية » (القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ١١٤ وما بعدها) بحثاً مفصلا للآراء الإسلامية فى هذه المسألة [1] .

(٣٥) ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٨٣ [2] .

(٣٦) وأياً ما يكن الحكم الذى يمكن أن يكون للقيمة الأدبية للقرآن ، فإن مما لا جدال فيه فى رأى الخالى من التعصب ، أن الذين اشتغلوا فى عهد الخليفتين أبى بكر وعثمان بكتابة القرآن قد قاموا بعملهم أحياناً على صورة غير مرضية .

إن أقدم السور المكية المتميزة بقصرها ، والتى سبق أن اتخذها النبى نصوصاً تعبدية (تتلى فى الصلاة) ، وذلك قبل هجرته إلى المدينة ، والتى تؤلف كل مقطوعة منها جزءاً كاملاً من التنزيل ، كانت بسبب إيجازها أقل تعرضاً للتصحيف عند جمعها وكتابتها .

أما بقية سور الكتاب ، وخاصة فى بعض السور المدنية ، فيتجلى فيها عدم النظام والارتباط ، ذلك ما سبب كثيراً من المتاعب وأقام عديد الصعاب فى وجه المفسرين فى العصور التالية ، الذين كان عليهم أن ينظروا لترتيب السور والآيات على اعتبار أنه ترتيب أساسىّ ونظام جوهرى لا يمكن أن يمسّ . ولو تحقق فى

---

(١) جاء فى هذا الوضع : « وخبر مسلم ، الذى لا نزاع فى صحته ، صريح فى ذلك وهو قوله صلى الله عليه وسلم : وأرسلت إلى الخلق كافة . فهو صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع المخلوقات ، حتى الجمادات ، بأن ركب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وآمنت به .

(٢) فيه : أخبرنى عبد الرحمن بن أبى ليلى فى قوله : « وأثابهم فتحاً قريباً » ، قال خيبر ؛ « وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها » ، قال فارس والروم .

وقت من الأوقات وفاقاً لرغبة (رودلف جيير) (جوتنجن .Gel. Anz سنة ١٩٠٩ ص ٥١) التى أفصح عنها حديثاً ، ونوّه بمسيس الحاجة لها ، وهى أن تنشر طبعة للقرآن « انتقادية حقاً ومتضمنة استيفاءاً كاملاً وتمحيصاً وافياً للنتائج العلمية » ، ينبغى أن تغير مواضع بعض الآيات المقتطعة من سياقها الأول وعدم ابقاء التنقيحات والتحشيات المختلفة (انظر أيضاً « أوجست فيشر » فى مجموعة نولدكه ص ٣٣ وما بعدها) . وإن حقيقة التغييرات التى حدثت أثناء جمع القرآن وتحريره قد أوضحها نولدكه جيداً فى البحث الذى أفرده عن ترتيب بعض السور فى كتابه (تاريخ القرآن) (الطبعة الأولى ص ٧٠ : ١٤٠ ، الثانية ص ٨٧ : ٢٣٤) .

وعند مانفترض وجود زيادات لامبرر لها يكون من الميسور أن نصل أحياناً إلى أن نحل بسهولة كثيراً من مصاعب فهمنا للمتن ؛ وأرغب فى تقريب هذا بمثال :

فى السورة الرابعة والعشرين (النور) من الآية ٢٦ نجد بيان الطريقة التى تؤدى بها المسلمون الصالحون الزيارة ؛ التى ينبغى أن يستأذنوا لها ، وأن يحيوا أهل المنزل ، وأن يسلكوا مسلكا خاصاً مع النساء والأطفال . والأحكام المتعلقة بهذه الظروف قد أصبحت مضطربة بسبب اعتراض استطرادات خارجة عن الموضوع الأصلى ، وذلك فى الآيات ٣٢ — ٣٤ ثم ما بين ٣٥ — ٥٦ ، وهى لا تتصل بالفكرة الأصلية إلا من بعيد (انظر نولدكه وشوّلى ص ٢١١) [1] . وأخيراً فى الآية ٥٧ نعود لموضوع الاستئذان فى الزيارة حتى الآية ٥٩ . ثم يرد فى الآية ٦١ : « ليسَ عَلى الأعمى حَرَجٌ وَلاَ عَلى ٱلأعْرَجِ حَرَجٌ ولا عَلى المَرِيضِ حَرَجٌ ولاَ عَلى أنفُسِكم أنْ تَأكُلُوا مِنْ بيُوتِكم أوْ بيُوتِ آبَائِكم أوْ بيُوتِ أمهَاتِكم أوْ بيُوتِ إخْوَانِكم أوْ بيُوتِ أخَوَاتِكم أوْ بيُوتِ أعمَامِكم أوْ بيُوتِ عَمَّاتِكم أوْ بيُوتِ أخْوَالِكم

---

(١) قال البيضاوى ، الذى استشهد به المؤلف فى آخر هذا القسم ، فى الآية رقم ٥٩ : « رجوع إلى تتمة الأحكام السالفة بعد الفراغ من الالهيات الدالة على وجوب الطاعة فيا سلف من الأحكام وغيرها ، والوعد عليها والوعيد على الاعراض عنها . ثم الاستطراد ، الذى يعيبه المؤلف وبنى عليه افتراض زيادات فى القرآن الكريم ، فن من فنون البلاغة العربية ، فكان عليه أن يرجع إلى هذا الفن قبل أن يحكم ذوقه ولغته .

أوْ بيُوتِ خَالاتِكُم أوْ مَا مَلَكْتُم مَفَاتِحَهُ أوْ صَدِيقِكُم ليسَ عَليكُمْ جنَاحٌ أنْ تأكلُوا جَميعاً أوْ أشْتَاتاً ، فَإذَا دَخَلتُم بيُوتاً فَسَلِّمُوا على أنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللهِ مُبَارَكَةً طَيِّبة ») .

فالنبي يأذن هنا للمؤمنين بحرية الجلوس على موائد ذويهم وأقربائهم ، بل يأذن لهم بقبول ضيافة قريباتهم ، فيتبادر إلى الذهن أول وهلة أن الكلمات الأولى فى الآية الستين التى تزيد فى هذه الإباحة فتشمل العُميان والعرج والمرضى لا تلتئم كثيراً مع السياق الطبيعى لبيان الفكرة وتفصيلها .

وقد عالج أحد الباحثين موضوع (الطب فى القرآن) فاعتمد بصورة جدية هذه العبارة المنتزعة من مكانها الأصلى وصاغ لدحضها هذا النقد : وهو « أنه إذا كان وجود جماعة العميان والعرج لا يسبب شيئاً من المضايقة عند تناول الطعام ، فإن أكلة واحدة مع أحد المرضى يمكن أن تكون خطرة على الصحة ، وأن النبي كان يحسن به ألا يقاوم الاشمئزاز الذى تحدثه مثل هذه المشاركة » [(أوپتز) Opitz « الطب فى القرآن » شتوتجرت سنة ١٩٠٦ ص ٦٣] .

غير أن فحصاً أعمق من هذا يثبت لنا أن هذه القطعة الغريبة عن سياق الفكرة وبسطها قد نقلت من مجموعة أخرى من الحكم والتعاليم . إذ هى تنطبق فى الأصل لا على مشاركة الإنسان فى تناول الطعام فى غير منزله ، ولكن تنطبق على الاشتراك فى الغزوات عندما كان الإسلام فى بدايته . إذ النبي فى فى سورة الفتح من الآية ١١ إلى ١٦ يغلظ القول ويعنف « المخلفين من الإعراب » الذين لم يشتركوا فى الغزوة السابقة ، وينذرهم بعقاب صارم من ربهم ثم يضيف الآية ١٧ : « ليسَ عَلى الأعمى حرجٌ ولا على الأعرج حرجٌ ولا على المريضِ حرج » ، وهى كنص الآية ٦١ فى سورة النور : أى أن تخلف هؤلاء الأشخاص أو غيرهم ممن يعوقهم عائق قهرى يقبل عذرهم . فهذه الجملة قد أدخلت فى هذا السياق الآخر الذى كانت غريبة عنه ، وقد أثرت أثراً واضحاً فى تحرير الآية التى لا يمكن إعادة بدايتها الأصلية على وجه الدقة . وقد حاول بعض المفسرين المسلمين أنفسهم — حقيقةً دون أن يفترضوا وقوع مثل هذه التحشية — أن يشرحوا هذه الكلمات تبعاً لمعناها الظاهر ، وهو بيان العذر فى جانب القوم العاجزين جثمانياً عن الاشتراك فى الحرب ولكنهم اضطروا للاعتراف أن هذا التفسير غير مقبول ، لأن الجملة المشتبه فيها إن أخذت بهذا

المعنى ، فهى لا تلائم « ما قبله وما بعده » (البيضاوى طبعـة فليشر ج ٢ ص ٣١ [1]) .

---

(١) يكفى فى الرد على كل ما أثاره المؤلف هنا من شبهات أن نقرر أن هؤلاء الضعفاء كانوا يتحرجون من مواكلة الأصحاء يخشون من استقذارهم ؛ وكانوا كذلك يتحرجون من دخول بيوت المجاهدين فى غيبتهم مع أنه أذنوا لهم فى دخولها ، فرفعت الآية « ٦١ » الحرج عنهم فى الحالين جميعاً ؛ ولا شك أن كلا التفسيرين ملائم لما قبله ولما بعده ، وكلاهما أثبته البيضاوى . كان الانصاف إذاً يقضى على المؤلف أن يعرضهما معاً ، لـكنه اختار معنى آخر مردوداً هنا (وهو الترخيص لهؤلاء الضعاف فى القعود عن الجهاد) ليبنى عليه افتراضه الجبالى ، وهو أن هذه القطعة قد نقلت من سورة الفتح ، ولا صحة له إلا تشابه اللفظين .



حواشى القسم الثانى

(١) « الديانات القوميــة والديانات العالمية » لأبراهام كونن (محاضرات هبرت سنة ١٨٨٢) ص ٢٩٣ .

(٢) انظر مثلاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦ [1]. وتوجد الأحاديث والروايات المأثورة عن مقادير الزكاة فى « دراسات إسلامية » ج٢ ص ٥٠ هـ ٣. وفيما خلا هذا البيان بمقادير الزكاة tarif تسلم الجباة (المصدِّقون) تعليمات مكتوبة ذا طابع عملى ، تتعلق بالتدابير التى تستخدم عنــد التطبيق . المصدر نفسه ج ٦ ص ٤٥ [2] .

(٣) « لم يكن العرب فى العصور الإسلامية الأولى متعصبين ، بل ائتلفوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتآخون معهم ، ولما اعتنق هؤلاء الإسلام حدث عقب ذلك مباشرة أن أدخلوا فى الديانة الجديدة هذه الصلابة والعداء الأعمى الذى ناهضوا به مذهب بيزنطة مما ساعد من قبل على اضمحلال المسيحية الشرقية » . « الدراسة التاريخية للإسلام » لليونى كايتانى (برلين سنة ١٩٠٨ مكاتبة للمؤتمر التاريخى الدولى ببرلين) ص ٩ .

---

(١) فى هذا الموضع : « وكتب رسول الله صلى الله عليــه وسلم للعلاء كتاباً فيه فرائض الصدقة ، فى الابل والبقر والغنم والثمار والأموال ، يصدقهم على ذلك ، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم » .

(٢) لقد جاء فى هذا الموضع « عن سويد بن غفلة ، قال : أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذت بيده فقرأت فى عهده ؛ فاذا فيه ألا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق ، فأتاه رجل بناقة عظيمة ململمة ، فأبى أن يأخذها ، ثم قال : أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إن أتيت رسول الله وقد أخذت خيار إبل امرىء مسلم » !

(٤) انظر تطبيق عمر لهـذا المبدأ إزاء عبده المسيحى : ابن سعد ج ٦ ص ١١٠ [1] . ولا ينسب إلى النبى أنه حمل أحداً على اعتناق الإسلام ، المصدر نفسه ص ٣٠ [2] .

(٥) نقلاً عن « تراجم الحكماء » للقفطى طبعـة « لِبِّرت » ص ٣١٩ . اضطر موسى بن ميمون قبيل مغادرته لوطنه الأندلس أن يتظاهر هنالك باعتناق الإسلام ، ولـكنه ضويق فى مصر حيث كان على رأس اليهودية ، فقد ابتلى فى آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يدعى « بأبى العرب » بن معيشة ، وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على إسلامه بالأندلس ، وشنع عليه ورام أذاه ، فمنعه عنه عبد الرحيم بن على الشهير باسم القاضى الفاضل ، وقال : « رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً » . ولذا لم يتيسر إثارة مسألة الردة . وقد أفتى مفتى القسطنطينية بهذا الحـكم نفسه حوالى نهاية القرن السابع عشر الميلادى فى قضية الأمير المارونى يونس ، الذى أرغمه والى طرابلس الشام على اعتناق الإسلام ، ثم عاد جهرة إلى عقيدته المسيحية ، فأوضح المفتى الرأى القائل بأن الاعتراف بالإسلام إذا كان مبنياً على العنف والإكراه فهو باطل وغير صحيح ، وقد صادق السلطان على هذه الفتوى . وكتب بطريق أنطاكية المعاصر ستيفانوس بتروس Stephanus Petrus فى هذا الصدد فى منشور له : أن يونس هذا عنى بأن يبعث عن طريق سلطان الترك العظيم بالرسائل وأحكام القضاة التى أكدت أن الارتداد عن الدين الذى أكره على اعتناقه باطل ولا قيمة له (رحلة إلى سوريا وجبل لبنان لـ « دى لاروك » باريس سـنة ١٧٢٢ ج ٢ ص ٢٧٠ — ٧١) . انظر أيضاً كتاب « الإصلاحات السياسية والشرعية والاجتماعية المقترحة فى الامبراطورية العثمانية » لمولوى سراج على — بومباى سنة ١٨٨٣ وذلك فى موضوع معاملة المرتدين فى الإسلام : ص ٥٠ : ٥٨ .

---

(١) عن أسف ، قال : « كنت مملوكا لعمر بن الخطاب وأنا نصرانى ، فـكان يعرض على الاسـلام ويقول إنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتى ، فانه لا يحل لى أن أستعين بك على أمانة المسلمين ولست على دينهم ، فأبيت عليه ، فقال : لا إكراه فى الدين . فلما حضرته الوفاة أعتقنى وأنا نصرانى ، وقال اذهب حيث شئت » .

(٢) عن بجمع بن عتاب بن شمير عن أبيه قال : « قلت للنبى صلى الله عليه وسلم يا رسول الله : إن لى أباً شيخاً كبيراً وإخوة ، فأذهب إليهم ، فعسى أن يسلموا فآتيك بهم ؟ قال : إن هم أسلموا فهو خير لهم ، وإن هم أقاموا فالاسلام واسع أو عريض » .

(٦) الواقدى طبعة ڤلهـوزن (لمحات وتمهيد) ج ٤ متن ٧٧ .
(٧) كتاب فتوح البلدان للبلاذرى طبعة دى غويه ص ٧١ .
(٨) انظر « مذكرة فى فتح سوريا » (الطبعة الثانية) لدى غويه (ليدن سنة ١٩٠٠) ص ١٠٦ ، ١٤٧ .
(٩) للوقوف على أبحاث تتصل بهذه النقطة ونقد قيمتها انظر حوليات الإسلام لكايتانى ج ٣ ص ٣٨١ ، ٩٥٦ — ٥٩ .
(١٠) مثلاً إذا كان المسلمون حقاً بعيد فتحهم للشام قد فرضوا على المسيحيين أن لا يسمعوهم نواقيسهم فالقصة التى رواها ابن قتيبة فى كتابه « عيون الأخبار » (طبعة بروكلمان ص ١٣٨) عن الخليفة معاوية تصبح مستحيلة ؛ لقد زعم فيها أن ضجيج هذه النواقيس كان يقض الخليفة الكهل فى نومه ، فأرسل رسولاً إلى بيزنطة ليبطلها . أما عن تشييد الكنائس فانظر مجلة المستشرقين الألمانيين م ٣٨ ص ٦٧٤
(١١) تاريخ الطبرى ج ١ ص ٢٩٢٢ . لقد نها عمر عن إرهاق الأهالى الخاضعين للخراج (أهل الذمة) ، وأنكر إثقال عاتقهم . وروى عن النبى أنه قال : « من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يومَ القيامة » تاريخ اليعقوبى طبعة هوتسما ج ٢ ص ١٦٨ انظر أيضاً التعليمات المعطاة لعامل حمص (ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٤) [1].
(١٢) فتوح البلدان للبلاذرى ص ١٦٢ . وإن عبارات كهذه جالت بلا شك فى ذهن شيخ الإسلام جمال الدين عند ما أوضح المساواة بين الأديان فى الدستور التركى الجديد ؛ إذ قال لمراسل جريدة الديلى نيوز (٨ أغسطس سنة ١٩٠٨) : « لكم أن تثقوا بأن الدستور إذا كان حراً فالإسلام أعظم منه حرية وأوسع ديمقراطية » .

غير أن شعور التعصب نحو الكفرة قد خلق روايات عن النبى — وسنستشهد لبيان ذلك فيما بعد بمثال — تشجّع أخذ غير المسلمين بالشدة ومجافاتهم ، وما ورد منها عن النبى فى النهى عن تحية الكفار والرد عليهم بعبارات ذات توريات

(١) حدثنا سعيد بن عبد الرحمن الجمحى قال : « لما مات عياض بن غنم ولى عمر بن الخطاب سعيد بن عامر بن جذيم عمله ، وكان على حمص وما يليها من الشام ؛ وكتب إليه كتاباً يوصيه فيه بتقوى الله والجد فى أمر الله والقيام بالحق الذى يجب عليه ، ويأمره بوضع الخراج والرفق بالرعية » .

مبهمة قد وثقه المسلمون واعتمدوه ، بل ورد فى كتب الأحاديث الصحيحه . (البخارى : كتاب الجهاد رقم ٩٧ ، وباب الاستئذان رقم ٢٢ ؛ وباب الدعوات رقم ٦٧ [١]) انظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧١ ؛ وكذا ج ٥ ص ٣٩٣ ، غير أنا مهما قلّبنا الموضوع على وجوهه ، لا نستطيع أن نوفق بين هذا التعصب وروح الإسلام التى يشهد بها ماأورده ابن سعد ج ٥ ص ٣٦٣ ، ج ٦ ص ٢٠٣ [٢] .
ومن هذا القبيل توجد أحاديث أخرى لم تُعتمد لأنها من الأحاديث الموضوعة ، كالذى أورده ابن حجر الهيثمى فى كتابه الفتاوى الحديثية (القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ١١٨) كحديث موضوع لا أصل : « من بَشَّ فى وجه ذمىّ فكأنما لكزنى فى جنبى » . وما أورده الذهبى فى ميزان الاعتدال (طبعة لكنو سنة ١٣٠١ ج ٢ ص ٣٣٢ : « استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل فناوله يده فلم يصافحه ، قال يا جبرائيل مامنعك أن تأخذ بيدى ؟ قال إنك مسست يد يهودى ، فتوضأ نبى الله وناوله يده فتناولها » . وهناك مثال أشد وضوحاً ورد فى نفس الجزء ص ٢٧٥ وأثبته الذهبى على اعتبار أنه « خبر باطل » : « من شارك ذميًّا فتواضع له ، إذا كان يوم القيامة ضُرب بينهما وادٍ من نار ، فقيل للمسلم : خُض إلى ذلك الجانب حتى تحاسب شريكك » . وفى الحق أن عقود الارتباط والاشتراك بين المسلمين واليهود كانت متوافرة فى العصر الذى ظهر فيه هذا الحديث ، وإن ما ينشأ عن هذه العقود من علاقات يؤلف الفكرة الغالبة فى الأبحاث الشرعية لدى متكلمى اليهود (انظر كتاب *Geonica* للويس جنزبرج — نيويورك سنة ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٦) . وهذا الحديث المتعصب يقصد به — من وجهة النظر الإسلامية — التحذير من مثل هذه الارتباطات فى الأعمال المادية .

---

(١) فى هذا الموضع أن عائشة رضى الله عنها قالت : « كانت اليهود يسلمون على النبى صلى الله عليه وسلم تقول السامّ عليك ، ففطنت عائشة إلى قولهم فقالت عليكم السام واللعنة ، فقال النبى مهلا يا عائشة ! إن الله يحب الرفق فى الأمر كله ، فقالت يانبى الله ، أو لم تسمع ما يقولون ؟ قال أو لم تسمعى أنى أرد ذلك عليهم فأقول عليكم » .

(٢) فيه أن سنانا بن حبيب السلمى قال : « خرجت مع عبد الرحمن بن الأسود إلى القنطرة ، فكان لايمر على يهودى ولاعلى نصرانى إلا سلم عليه ؛ فقلت له تسلم على هؤلاء وهم أهل الشرك ! فقال إن السلام سيماء المسلم ، فأحببت أن يعلموا أنى مسلم » .

فكل اتجاه أو ميل يدّعم تدعيما قوياً على هيئة أحاديث منسوبة للنبي . وإن طائفة كالحنابلة ، الذين يتجردون من عناصر التسامح الاجتماعى حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم فى الرأى ، (مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١٢ وما بعدها) ليسوا بطبيعة الحال أقل شدة وجفاء نحو أصحاب النحل الأخرى من معتنق الديانات الأجنبية وهم يُقرون راغبين مختارين الأحاديث الحاملة على التعصب والحقد ، عاملين بذلك على تقويض أركان مبادىء التسامح . غير أنه مما يسترعى الانتباه أنه نُسب للإمام أحمد بن حنبل أنه أنكر — وأتباعه هم الذين ينسبون له هذه الفكرة — صحة الحديث المشهور : « من آذى ذمياً فكأنما آذانى » (طبقات الشافعية للسبكى ج ١ ص ٢٦٨) . ولكن المبدأ السائد فى الإسلام كان ينبذ دائماً مثل هذه التعاليم والنزعات ، كما أنه كان يرفض ما يعتمد عليه أصحابها من وثائق وأسانيد .

(١٣) پورتر : خمس سنوات بدمشق ، الطبعة الثانية (لندرة سنة ١٨٧٠) ، ص ٢٣٥

(١٤) مثلاً مسألة ما إذا كان مباحاً نقل جثة الميت من مكان الوفاة إلى مكان آخر ، التى أحلها الزهرى مستشهداً بالسابقة التالية : ... سئل ابن شهاب : هل يكره أن يُحمل الميت من قرية إلى قرية ، فقال : « قد حُمل سعد بن أبى وقاص من العقيق إلى المدينة » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٤ — ١٠٥

(١٥) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٣ وما بعدها .

(١٦) من قطعة مهمة عن فكرة السُنَّة ، وردت فى ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٥[1] ، يستنتج أنه فى القرن الأول كان لا يزال يوجد أنصار للفكرة القائلة بأنه لا يعد سنة إلا ما صح عن النبي وليس ما صحّ عن الصحابة ، غير أن هذا التحديد لم يتسنّ له الذيوع فيما بعد .

(١٧) نهج البلاغة (مجموعة خطب منسوبة لعلى بن أبى طالب) ج ٢ ص ٧٥ (طبعة محمد عبده بيروت سنة ١٣٠٧) .

---

(١) يشير إلى ما رواه ابن سعد ، عن صالح بن كيسان ، قال : « اجتمعت أنا والزهرى ، ونحن نطلب العلم ، فكنا نكتب السنن . قال وكتبنا ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال ثم قال نكتب ما جاء عن الصحابة فانه سنة ، قال قلت إنه ليس بسنة فلا نكتبه ، قال فكتب ولم أكتب ، فأنجح وضيعت » .

(١٨) « شتينشنيدر » : « الترجمات العبرية فى العصور الوسطى » ص ٨٥٢ هـ ٤٣٥ . ولنفس المؤلف : « مصادر عن الاختلافات والمناقشات » (ڤينا سنة ١٩٠٨ . تقارير وجلسات مجمع الفلسفة التاريخي العلمى م ١٥٥ ص ٥٨) . وتوجد مراجع كثيرة شبيهة بهذا جمعها ا . جالتييه فى « فتوح البهنسا » (مذكرة المعهد الشرقى الفرنسى للآثار بالقاهرة م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٢٠ هـ ١) (انظر أيضاً « مجلة الأدب الشرقى » سنة ١٩١٢ ص ٢٥٤ ، ٤٤٩ . وأيضاً سنة ١٩١٣ ص ٢١٣) .

(١٩) نقلا عن ابن القيم الجوزية : « كتاب الروح » (حيدر أباد سنة ١٣١٨) ص ٢٩٤ [1].

(٢٠) .Bab سانهدرين ٩١ ا فى النهاية .

(٢١) البخارى : كتاب الأدب رقم ١٨

(٢٢) البخارى : كتاب الأدب رقم ٢٤ ، ٢٥

(٢٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٨

(٢٤) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢ ص ٣٤٢ .

(٢٥) كما ورد فى الإصابة لابن حجر طبعة كلكتا ج ٢ ص ٣٩٦ : « كنا نعد الرياء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر » .

(٢٦) الأربعون النووية . حديث رقم ٣٨ .

(٢٧) وقد فطن النقادة المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية فى الحديث ، ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث المعتمدة رسمياً بسبب ما يحول دون ذلك من عقبات جوهرية ؛ فقد وجدوا مع ذلك فى سهولة طريقة لإقرارها واعتمادها ، وهى : أنه يجوز أن تتنبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية وتسبق إلى الإخبار بوقوعها فى المستقبل . ففى مسند احمد بن حنبل أن امرأة تدعى

---

(١) نقل ابن الجوزى اختصام الروح والجسد بين يدى الله يوم الدين ، وكل منهما يلقى التبعة على الآخر ، وأخيراً يقول الله : « أخبرانى عن أعمى ومقعد دخلا حائطاً ؟ فقال المقعد للأعمى إنى أرى ثمراً ، فلو كانت لى رجلان لتناولت ؟ فقال الأعمى أنا أحملك على رقبتى ؛ فحمله فنال من الثمر ، فأكلا جميعاً ؛ فعلى من الذنب ؟ قالا عليهما جميعاً ؛ فقال : قضيتما على أنفسكما » .

« أم الدرداء » روت أن النبي رآها فى الطريق فسألها من أين أتت ، فأجابت « من الحمام » . ولم يتردد ابن الجوزى الذى ألّف كتاباً خاصاً فى الأحاديث الموضوعة فى أن يرفض رفضاً مطلقاً هذا الحديث والحكم الذى تضمنه؟ لأنه لم تكن فى هذا العصر حمامات بالمدينة . وللوقوف على الطريقة التى ينتهجها النقادة المسلمون الآخرون ، لكى يدعوا جانباً تدقيقاً كتدقيق ابن الجوزى ، انظر كتاب « القول المسدد فى الذب عن المسند » لابن حجر العسقلانى (حيدر آباد سنة١٣١٩) ص ٤٦ .

(٢٨) تلمود أورشليم « خجيجة » ١ : ٨ عند النهاية .

(٢٩) انظر أيضاً : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٠) المحاسن والمساوى للبيهقى طبعة شوّلى ص ٣٩٢ = شبيه الجاحظ طبعة فان فلوتن ص ١٨١ من أعلى .

(٣١) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ هامش .

(٣٢) للحكم على هذه العقلية تعد كلمة يحيي بن سعيد (المتوفى سنة ١٤٣هـ/٧٦٠م) على جانب كبير من الأهمية : « عن يحيي بن سعيد قال : أهل العلم أهل توسعة . وما برح المفتون يختلفون فيحلل هذا ويحرم هذا ، فلا يعيب هذا على هذا ، ولا هذا على هذا . وإن المسألة لترد على أحدهم كالجبل فإذا فُتح له بابها قال ما هون هذه » (تذكرة الحفاظ للذهبى ج ١ ص ١٢٤) . وإن كلمة يحيي بن سعيد شبيهة بكلمة « إلعازار بن عزاريا » (ب . خجيجة — ٣ ب) عن اختلاف الآراء فى الشريعة اليهودية (مشيراً إلى « كوهل » ص ١٢) : « ولو أن هؤلاء يرون طاهراً ما يراه أولئك نجساً ، ويبيحون ما يحرمه أولئك ويرفضون ما يقرّونه . . . فكلها (هذه الآراء المتضاربة) . على تباينها « قد وهبها الناس راع واحد » . « تكلم الله بجميع هذه الكلمات » (سفر الخروج ٢٠ — ١) . وكذلك فيما يتعلق خاصة بخلافات المدارس المختلفة المتعارضة ، كمدارس شمّايس وهلّيل ، التى جعلت من مبادئها أن « هذا وذاك (من المذاهب والآراء) هو كلام الله الحىّ » (ب عيروبين ١٣ب) أما الحبر سيمون ابن يوخاى فيعد هذه الاختلافات المذهبية فى الشريعة دليلاً على نسيان التوراة (سفر التثنية § ٤٨ طبعة فريدمان ٨٤ ب — ١١) .

(٣٣) نجد فى عصر متأخر رأياً على جانب كبير من الأهمية لتاج الدين

السبكي ذكره فى كتابه معيد النعم ومبيد النقم . طبعة ميهرمان (نشـذرة سنة ١٩٠٨) ص ١٠٦ — ١٠٩ [١] . وهذا يعد فى نفس الوقت دليلا على أنه فى عهد المؤلف ، وقد توفى سنة ٧٧١ هـ سنة ١٣٧٠م ، كانت هذه العقلية المتعصبة هى الغالبة على فقهاء الشام ومصر .

(٣٤) عن هذا المبدأ انظر بحثى عن « الظاهرية : تعاليمها وتاريخها » ص ٩٤ وما بعدها . وقد كان الاختلاف فى الفقه منذ نشوبه موضعاً للوم . ويستفاد هذا من خبر عن المأمون يتعلق بهذا الموضوع أورده طيفور فى كتابه عن بغداد طبعة « كِلَر » ص ٦١ ، ومن قطعة على جانب كبير من الأهمية من رسالة للخليفة منسوبة إلى ابن المقفع (مجلة المقتبس العربية ج ٣ ص ٢٣٠ — رسائل البلغاء القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ٥٤ [٢]) .

---

(١) يشير إلى هذه الجمل من كلام السبكى فى كتابه المذكور : « ومنهم — يريد الفقهاء — من يأخذ فى الفروع الحمية لبعض المذاهب ، ويركب الصعب والذلول فى العصبية ، وهذا من سوء أخلاقهم ، ولقد رأيت فى طوائف المذاهب من يبالغ فى التعصب بحيث يمتنع بعضهم عن الصلاة خلف بعض ، إلى غير ذلك مما يستقبح ذكره . . . وليت شعرى ، لم لا تركوا أمر الفروع التى فيها العلمـاء على قولين : من قائل كل مجتهد مصيب ، ومن قائل المجتهد واحد ولـكن المخطىء يؤجر ؛ واشتغلوا بالرد على أهل البدع والأهواء ! . . . فقل لهؤلاء المتعصبين فى الفروع ، ويحكم ! ذروا التعصب ، ودعوا عنكم هذه الأهوية ، ودافعوا عن دين الاسلام . . . » .

« وأما تعصبكم فى فروع الدين ، وحملـكم الناس على مذهب واحد ، فهو الذى لا يقبله الله منـكم ، ولا يحملـكم عليه إلا محض التعصب والتحاسد . ولو أن الشافعي وأبا حنيفة ومالـكا وأحمد أحياء يرزقون ، لشددوا النـكير عليـكم ، وتبرءوا منـكم فيما تفعلون . فلعمر الله لا أحصى عدد من رأيته يشمر عن ساق الاجتهاد فى الانـكار على شافعي يذبح ولا يسمي ، أو حنفى يلمس ذكره ولا يتوضأ ، أو مالـكى يصلى ولا يبسمل ، أو حنبلى يقدم الجمعة على الزوال ، وهو يرى من العوام ما لا يحصى عدده إلا الله تعالى يتركون الصلاة (التى جزاء من تركها عند الشافعي ومالك وأحمد ضرب العنق) ولا ينكرون عليه . . . » .

(٢) هذه القطعة هي : « ومما ينظر أمير المؤمنين فيه ، من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحى ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التى قد بلغ اختلافها أمراً عظيما : فى الدماء والفروج والأموال ؛ فيستحل الدم والفرج بالحيرة ، وهما يحرمان بالـكوفة ؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف فى جوف الـكعبة : فيستحل فى ناحية منها ما يحرم فى ناحية أخرى ؛ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين فى دمائهم وحرمهم ، يقضى به قضاة جائز أمرهم وحكمهم . مع أنه ليس ممـا ينظر فى ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لج بهم العجب بما فى أيديهم ، والاستخفاف ممن سواهم ، فأقحمهم ذلك فى الأمور التى يشنع بها من سمعها من ذوى الألباب » .

(٣٥) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٣٧٠ [١].

(٣٦) خلاصة الأثر فى القرن الحادى عشر للمحبى (القاهرة سنة ١٢٨٤هـ) ج ١ ص ٤٨ : إبراهيم بن مسلم الصمادى (توفى سنة ١٦٦٢م) [٢].

(٣٧) مثلا فى تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أمدروز ص ٣١١ (ابتداءاً من القرن السادس الهجرى) : والقاضى الذى ذكره المؤلف وساقه كمثال كان يصدر فتاوى مبنية على المذهبين الحنفى والحنبلى. وقارن بين هذا وبين لقب شائع هو « مفتى الفرق » أى مفتى الأحزاب المختلفة ، وهو يستطيع أن يفتى لكل حزب فتاوى مبنية على مذهبه.

(٣٨) كنز العمال ج ٦ ص ٢٣٣ رقم ٤١٥٧ من مسند أحمد.

(٣٩) « إن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً » ؛ « فإجماعهم معصوم ». (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٧ ، ص ٨٢). ولفظ « معصوم » مرادف تقريباً لكلمة infaillible ، ويستعمل هذا اللفظ ذاته عند الكلام على عصمة النبى وعصمة الأئمة (انظر القسم الخامس — ١٠).

(٤٠) «ونصليه» ترجمها إ. بالمر We will make him reach hell على اعتبار أن الصيغة الأولى فى تصريف فعل « صلا » ، وليس الصيغة الرابعة ، لها معنى الشى والحرق والتسخين ؛ وقد بيّن البيضاوى هذه الفروق المعنوية بصدد هذه الآية[٣].

(٤١) طبقات الشافعية للسبكى ج ٢ ص ١٩ — ٢٠ ولا يبدو أن الشافعى فى المسائل الأخرى كان يتكلف مثل هذه المشقة لاستنباط الحجج من القرآن ؛ فقد وجد مثلا فى سورة البينة الآية الخامسة أقوى حجة لدحض مذهب المرجئة[٤]

---

(١) لقد جاء فيه : « محمد بن محمد بن خلف ، أبو بكر البنديتجى حنفش الفقيه ؛ تحنبل ثم تحنف ثم تشفع ، فلذا لقب حنفش . ولد سنة ٤٥٢ وتوفى سنة ٥٣٠ هـ ».

(٢) جاء فى هذا الموضع عن ابراهيم المذكور : « . . . كان من سادات الصوفية بدمشق وكبرائهم . . . وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه أربعة أولاد ، ليكون كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ؛ فولد له أربعة أولاد ، وهم : مسلم وكان مالكياً ، وعبد الله وكان حنبلياً ، وموسى وكان شافعياً ، ومحمد وكان حنفياً ، وتوفى سنة ١٠٧٣ هـ ».

(٣) فى تفسير البيضاوى : « (ونصله جهنم) وندخله فيها ، وقرىء بفتح النون من صلاه ». ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) هى قوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » ، كما ذكر الشافعى نفسه للحميدى .

(طبقات الشافعية للسبكى ج ١ ص ٢٢٧) . وقد استنبط العلماء فيما بعد أدلة من القرآن لتأييد مذهب الإجماع ، فاستدل عليه فخر الدين الرازى من الآية ١٠٥ من سورة آل عمران[١] (مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٨) . وللوقوف على حجج أخرى مستمدة من القرآن ، انظر سنوك هيرجرونيه فى مجلة تاريخ الأديان م ٣٧ (سنة ١٨٩٨) ص ١٧ .

(٤٢) سنن أبى داود ج ٢ ص ١٣١ ، الترمذى ج ٢ ص ٢٥ ، مصابيح السنة للبغوى ج ١ ص ١٤[٢] .

(٤٣) فيما يختص بهذه المسألة والمواد القرآنية المتعلقة بها انظر « سنوك هيرجرونيه » فى نقده لكتاب « فاندنبرج » . وانظر كتاب الشريعة الإسلامية « يوينبول » (ليدن سنة ١٩٠٨) ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤٤) انظر المسائل الجدلية التى سئل فيها الشعبي وبعضها هُراء بحت . وذلك فى كتاب الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٥٢[٣] . وقد ذهب الشعبى استناداً على الآية ١٤٥ من سورة الأنعام : « قُلْ لا أجد فيما أوحى إلىّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم » ، إلى أن الفيل يُؤكل لحمه .

(٤٥) الدميرى فى موسوعته الحيوانية (حياة الحيوان الكبرى) يعالج فى نهاية كل مادة مسألة حالة الحيوان ؛ من حيث علاقته بالشريعة ، واختلاف المذاهب فيه .

(٤٦) انظر بحثى عن « الظاهرية » للوقوف على هذه الأنواع ، ص ٦٦ وما بعدها ؛ وكذا كتاب « الشريعة الإسلامية » « يوينبول » ص ٥٦ وما بعدها .

---

(١) ذلك قوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » .

(٢) فقد جاء فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لا تجتمع هذه الأمة ، أو قال أمة محمد على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ فى النار » .

(٣) جاء فيه مثلا : « . . . وسئل من لحم الشيطان ، فقال : نحن نرضى منه بالكفاف ؛ فقال له قائل : ما تقول فى الذبان ؟ قال : إن اشتهيته فكله ! » .

(٤٧) انظر على الأخص الزرقانى على الموطأ (القاهرة سنة ١٢٧٩ — ٨٠ هـ) ج ٣ ص ١٨٤[١].

(٤٨) إن ما يتصل بهذا الفرع من فروع الشريعة الإسلامية قد عالجه مع بسط وتفصيل « فريدريك كِرْن » فى مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٥ ص ٦١ وما بعدها ، وفى مقدمة طبعته لكتاب « اختلاف الفقهاء » للطبرى (القاهرة سنة ١٩٠٢) ص ٤ — ٨ . ومن أشهر الكتب الموجزة التى تلخص الخلافات المذهبية كتاب « الميزان » الكبير للصوفى المصرى عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م) . وقد نقل « پِرُّون » جزءاً منه إلى الفرنسية ونشرته الحكومة العامة لبلاد الجزائر سنة ١٨٩٨ .

(٤٩) البخارى : كتاب الإيمان رقم ٢٨ ؛ وقد استُشهد بهذه العبارة كآية قرآنية . (تاريخ القرآن) لنولدكه وشولى ص ١٨١ .

(٥٠) البخارى : كتاب العلم رقم ١٢[٢] . كتاب الوضوء رقم ٦١[٣] . كتاب الأدب رقم ٧٩[٤].

(٥١) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٦ .

(٥٢) جامع بيان العلم وفضله لعبد البر النمرى (القاهرة سنة ١٣٢٠) ص ١١٥ . وازن بين هذه الفكرة والمبدأ التلمودى « كوعاخ دى هاتيرا عديف » « أى أن قوة الإباحة لها قيمة أكبر » . باب بيراخوث ٦٠ ا وفى مواضع أخرى .

(٥٣) حياة الحيوان للدميرى ؛ انظر مادة سنجاب ج ٢ ص ٤١ .

(٥٤) يتصل بهذا حديث أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام رقم ١٦[٥]

---

(١) جاء فى هذا الموضع من الكتاب المذكور أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ؛ وقد أجمعوا على القضاء باقرار المدعى عليه ، كما قضوا بنكول المدعى عليه عن اليمين ، وليس ذلك فى الآية . واليمين مع الشاهد أولى بذلك ، لأنه بالسنة . انتهى ملخصاً .

(٢) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » .

(٣) « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي فبال على ثوبه ، فدعا بماء فأتبعه إياه » .

(٤) عن سعيد . . . عن جده قال : « لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ بن جبل قال لهما . يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا ، وتطاوعا » .

(٥) هذا الحديث هو : « صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه وتنزه عنه قوم ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فحمد الله ثم قال : ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه ؛ فوالله إنى أعلمهم بالله ، وأشدهم له خشية ! » .

(٥٥) سنن الدارمى (كونبور سنة ١٢٩٣ هـ) ص ٣٦ . والقصة لا معنى لها إلا إذا أبدلنا — كما فعلت — كلمة « حلال » فى المتن بكلمة « واجب » ، أى « مأمور به بصفة قاطعة » .

(٥٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٤٤ .

(٥٧) ينبغى تبعاً لما جاء فى « مجموعة القوانين الكنسية Nomokanon » لبارهبرايوس « أن يلفظ باسم الله الحى عند ذبح الحيوان » (انظر الفقرات التى أوردها « بيكنهوف » فى « قوانين الطعام على الطريقة الموسوية فى المصادر القانونية الكنسية فى العصور الوسطى » منستر سنة ١٩٠٧ ص ٤٩) ، وتراجع مجموعة القوانين الكنسية لـ « س . فرنكل ، الأدب الألمانى » سنة ١٩٠٠ ص ١٨٨ للوقوف على آراء ونظريات شبيهة بهذه .

(٥٨) انظر ابن سعد ج ٦ ص ١٦٦[1] .

(٥٩) الموطأ ج ٢ ص ٣٥٦ . وانظر مادتى (بسم الله) فى دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجز م ٢ ص ٦٦٧ ب[2] .

(٦٠) انظر معيد النعم للسبكى طبعة ميهرمان ص ٢٠٣ .

(٦١) هذه الفكرة عالجها كايتانى بإسهاب واستقصاء فى كتابه حوليات الإسلام ص ٤٤٩ — ٤٧٧ تحت عنوان : « الخمر عند العرب القدماء وفى عصور الإسلام الأولى » .

---

(١) جاء فى هذا الموضع أن أبا راشد السلمانى قال : « أتيت علياً داره فناديت يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين ! قالو لبيكاه ، لبيكاه ! فقالت يا أمير المؤمنين إنى كنت فى منائح لأهلى أرعاها ، فتردى بعير منها فخشيت أن يسبقنى بنفسه ، فخرقت وبطرت ، فوجأته بحديد إما فى جنبه وإما فى سنامه وذكرت اسم الله ، وإنى جئت بلحمه مفرقاً على سائر إبلى لأهلى فأبوا أن يأكلوه وقالوا لم تذكه ؛ فقال ويحك ! أهد لى عجزه ، أهد لى عجزه » .

(٢) جاء فى الدائرة فى هذا الموضع أن للتسمية قبل الذبح أهمية خاصة عند المسلمين ، وأن هذا تقليد أوحى به بلا ريب التشريع اليهودى الذى يأمر بالنطق « بالبراخة » قبل الذبح والأكل ، وأن ما يشبه هذا فى القرآن قوله تعالى فى سورة الأنعام الآية ١١٨ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والآية ١٢١ « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » . ومن هاتين الآيتين استدل على وجوب التسمية قبل الذبح والأكل ؛ وإن كان بعض المذاهب يجعل التسمية أمراً حسناً مندوباً إليه ، فلو تركت سهواً عند ذبح الحيوان لما كان فى ذلك ما يدعو إلى تحريم تناول لحمه لأن قلب المؤمن لا يغيب عنه ذكر الله دائماً . على أن هذا التأويل يخالف نص القرآن ، وذلك ما جعل المفسرين المتشددين النصيين يستمسكون بالنص ويستبعدون هذا التأويل .

(٦٢) دراسات إسلامية ج ١ ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً « دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول » للأب لامانس ص ٤١١ .

(٦٣) يعمد أحياناً شعراء العصر الأموى إلى وصف النبيذ بأنه « حلال » : جميل العُذرى (الأغانى ج ٧ ص ٧٩)[1] وابن قيس الرقيات (طبعة رودوكانا كس ص ٥٧ : أحله الله لنا) . ولا محل لأن نفترض بأن هنا إشارة إلى تفريعات الفقهاء (خزانة الأدب ج ٤ ص ٢٠١) .

(٦٤) أسد الغابة ج ٥ ص ١٦١ [2] ، والسهيلى على ابن هشام طبعة فستنفلد ج ٢ ص ١٧٥ .

(٦٥) معيد النعم للسبكى طبعة ميهرمان ص ١٤٧ .

(٦٦) سنن النسائى (طبعة شاهدرا سنة ١٢٨٢) ج ٢ ص ٢٦٣ — ٢٦٩ .

(٦٧) يطلق النبيذ ايضاً على شراب كان النبي يتناوله . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١ [3] .

(٦٨) تبين القصة التالية أن كثيراً من الناس لم تسترح ضمائرهم لهذا . فالخليفة المأمون الذى سمح للقاضى يحيى بن أكثم أن يؤاكله — وكان المأمون يشرب النبيذ فى وجبات طعامه — لم يدع قط القاضى إلى شربه قائلاً : « إنى

---

(١) حيث يقول :

فتأطرن ثم قلن لها أكرميه ، حييت فى نزله .
فظللنا بنعمة واتكأنا وشربنا الحلال من قلله

(٢) الذى فى أسد الغابة فى هذا الموضع هو بنصه : « وذكر عبد الرازق عن ابن جريج قال : أخبرت أن أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل وضرار بن الخطاب وأبا الأزور ، وهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قد شربوا الخمر ، فقال أبو جندل « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا . . . » الآيات كلها ، فكتب أبو عبيدة الى عمر أن أبا جندل خصمنى بهذه الآية ، فكتب إليه عمر : الذى زين لأبى جندل الخطيئة زين له الخصومة ، فاحدهم . فقال أبو الأزور : دعونا نلق العدو غداً ؛ فان قتلنا فذاك ، وإن رجعنا إليكم فحدونا . فلقى أبو الأزور وضرار العدو وأبو جندل العدو ، فاستشهد أبو الأزور ، وحد الآخران » .

هذا هو النص ، ومنه يتبين أن المؤلف لم يكن أميناً فى نقله ، إذ ترك منه آخره الذى يقرر أن اعتذار أبى جندل لم يقبله عمر ، لأنه لا يتفق والدين !

(٣) ومما لا شك فيه أن هذا النبيذ الذى يروى أن الرسول تناول منه ليس هو النبيذ المحرم ؛ وذلك معروف لا يحتاج إلى دليل ، ومن المعروف أن النبيذ فى اللغة يطلق على كل ما يعمل من الأشربة ، سواء كان مسكراً أو غير مسكر .

لا أترك قاضى بشرب النبيذ » كتاب بغداد لطيفور ص ٢٥٨ وما بعدها وتكلم المأمون بأسلوب كهذا لقاضى دمشق الذى رفض أن يشرب من نبيذ البلح المقدم إليه . (الأغانى ج ١٠ ص ١٢٤) .

(٦٩) ابن سعد ج ٥ ص ٢٧٦ [١] .

(٧٠) معجم الأدباء لياقوت طبعة مرجليوث ج ٢ ص ٢٦١ [٢] .

(٧١) مروج الذهب للمسعودى طبعة باريس ج ٨ ص ١٠٥ .

(٧٢) أمالى القالى طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ٤٨ .

(٧٣) عيون الأخبار لابن قتيبة طبعة بروكلمان ص ٣٧٣ . وما ذكره ابن قتيبة فى كتابه عن البحث الذى أفرده للأشربة ، والذى توجد منه مختارات فى العقد الفريد ، قد نشره حديثاً (ا . جى) فى المجلة العربية الشهرية المقتبس التى تصدر بالقاهرة م ٢ (١٣٢٥هـ/١٩٠٧ م) ص ٢٣٤—٢٤٨ ، ٣٨٧ — ٣٩٢ ، ٥٢٩ — ٥٣٥ .

(٧٤) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ .

(٧٥) تذكرة الحفاظ للذهبى ج ١ ص ٢٨١ [٣] .

(٧٦) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢١٧ .

(٧٧) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢٩٠ .

(٧٨) ابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٧٣٣ .

(٧٩) ابن سعد ج ٦ ص ٦٤ .

(٨٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٢ .

(٨١) البخارى كتاب الأشربة رقم ٦ .

(٨٢) تضاءل شأن التوحيد (الذى ينحصر فى الاشتغال بمسائل تتعلق

---

(١) فى هذا الموضع أن كتاباً لعمر بن عبد العزيز قرىء فى مسجد الكوفة جاء فيه : « والنبيذ حلال فاشربوه فى السعن » . تقول : والسعن ، وبفتح السين ، شىء يتخذونه من أدم شبه دلو إلا أنه مستطيل مستدير وربما جعلت له قوائم ، ينتبذ فيه .

(٢) فيه أن اسماعيل (القاضى) دخل على الموفق فقال له ما تقول فى النبيذ ؟ فقال أيها الأمير ! إذا أصبح الانسان وفى رأسه شىء منه يقال له ماذا ؟ فقال الموفق يقال هو مخمور ، قال فهو كاسمه .

(٣) جاء فى ترجمة وكيع بن الجراح أن مسلم بن جنادة قال : « ما فيه إلا شربه لنبيذ الكوفيين وملازمته له . . . وقال يحى بن معين : سأل رجل وكيعاً أنه شرب نبيذاً فرأى فى النوم كأن من يقول له شربت خمراً ، فقال وكيع ذلك شيطان » .

بالإيمان) بالعراق . وشغل الفقه المحل الأول (تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٥ ملحق) .

(٨٣) ابن خلكان رقم ٨٠٣ .

(٨٤) انظر مادة « أكدرية » فى دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٢ بقلم (ت . و . يوينبول) . كانت مسألة توريث الجد منذ أقدم العصور الاسلامية مثاراً لجدال فقهى (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٠) وخلاف فى الرأى (الدميرى ج ١ ص ٣٥١ مادة « حية » . وانظر أيضاً كتاب الإمامة والسياسة (القاهرة ١٩٠٤) ج ٢ ص ٧٦ . وإن البحوث والمعلومات المتعلقة بمسائل الوراثة هذه التى جمعت فى كنز العمال ، ج ٦ ص ١٤ — ١٨ ، يتألف منها موجز عظيم الفائدة يلخص الأحوال والظروف التى ظهرت فيها هذه التنظيمات الشرعية فى عصور الإسلام الأولى .

(٨٥) الدميرى ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ، مادة « قرد » .

(٨٦) الدميرى ج ١ ص ٢٦٥ مادة « جن » [1] .

(٨٧) العلاقات الجنسية بين الأنس والجن « *Ardat lili* » هى ضرب من الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى القصص الشعبى عند العرب ، ومن ثمّ إلى الخرافات الإسلامية ، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التى كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط . والجاحظ فى الحيوان ج ١ ص ٨٥ وما بعدها يسفّه هذه الخرافات وينكرها ، ويسمى الأشخاص الذين يسلّمون بصحتها : « علماء السوء » ، ويعمد إلى إغفالهم ولا يذكرهم إلا فى حذر وحيطة . (انظر أيضاً الدميرى ج ٢ ص ٢٥ — مادة سعلاة) . وقد وردت فى أعمال جمعية البحث الأثرى الخاص بالتوراة « م ٢٨ ص ٨٣ بقلم ر . كامبل ثومبسون » وفى كتاب « الفوكلور » ج ٢ ص ٣٨٨ (سنة ١٩٠٠) « لسايس » أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية . وإن حقيقة مثل هذا الزواج مستمد من القرآن : (الإسراء — ٦٤ [2] وغيرها من الآيات الآخرى) .

ومن وجهة نظر الشرع الإسلامى أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج

---

(١) « يصح انعقاد الجمعة بأربعين مكلفاً ، سواء كانوا من الجن أو من الانس أو منهما . »

(٢) يشير إلى قوله تعالى : « وشاركهم فى الأموال والأولاد » .

استناداً على الآية ٧٢ من سورة النحل : « واللهُ جعلَ لكم من أنفسكم أزواجاً » واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه . غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكى ج ٥ ص ٤٥) . ومما هو مثار الخلاف استحالة هذا الزواج شرعاً ، ومما يؤيد ذلك أن يحي بن معين ، وفقهاء آخرون من أهل السنة ، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال . (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٤٩) . وقد ذكر ابن خلكان (وفيات رقم ٧٦٣) شخصاً كان أخاً لجنيٍّ في الرضاعُ انظر أيضاً : « أبحاث فى فقه اللغة العربية » (لجولدزيهر) ج ١٠٨/٢ ، وحديثاً كتاب مكدونلد « الموقف الدينى والحياة فى الإسلام » ص ١٤٣ وما بعدها ، ص ١٥٥ . ويحكى « الفرد بل » أن أهل تلمسان يعتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم — توفى حديثاً سنة ١٩٠٨ — كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية مع جنية « أهل تلمسان المسلمين » (مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية سنة ١٩٠٨) . وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن حق المِلْك (طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٧٩) .

(٨٨) انظر أيضاً « أبحاث فى فقه اللغة العربية » ج ١ ص ١٠٩ . ويمكننا هنا أن نشير إلى الشافعى ، الذى خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء ، فمدرسته تروى عنه هذا المبدأ : « من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته لقول الله تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إلا أن يكون نبياً » . (طبقات السبكى ج ١ ص ٢٥٨) .

(٨٩) ديوان جرير (طبعة القاهرة سنة ١٣١٣) ج ٢ ص ١٢٨ ، النقائض طبعة بيفان ص ٧٥٤ .

(٩٠) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢٢٣ . سبق أن وضع أبو يوسف بحثاً فى « الحيل » (الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٤) ونظرية الحيل تؤلف ركناً من أركان الفقه العملى ولا سيما فى المذهب الحنفى . وكتاب أبى بكر أحمد الخصّاف (المتوفى عام ٢٦٠ هـ — ٨٧٤م) الذى كان فقيه بلاط الخليفة المهتدى ، من أقدم المؤلفات فى هذا الموضوع ويعدّ الكتاب الأساسىّ فى هذه الناحية . وهو الآن فى متناول اليد فى طبعة ظهرت بالقاهرة عام ١٣١٤هـ .

(٩١) مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤١١ — ٤١٣ .

المحتويات